This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

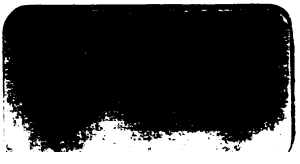
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HDS Cn:1 ?

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS



Friedrich Schleiermacher's

# sämmtliche Werke.

## Dritte Abtheilung.

## Zur Philosophie.

Zweiter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1838.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

BR
83
.S43
1834
Abt. III: 2
Cop. 2

Dr. Friedrich Schleiermacher's

# philoſophiſche

und

# vermiſchte Schriften.

---

Zweiter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1838.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

# Inhalt.

Herakleitos der dunkle, von Epheſos, dargeſtellt aus den Trümmern ſeines Werkes und den Zeugniſſen der Alten. . . . Seite 1

Abhandlungen geleſen in der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften.

I. Ueber Diogenes von Apollonia. . . . . — 149
II. Ueber Anaximandros. . . . . — 171
III. Ueber die verſchiedenen Methoden des Ueberſezens. . — 207
IV. Ueber die Begriffe der verſchiedenen Staatsformen. . — 246
V. Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen. . — 287
VI. Ueber die griechiſchen Scholien zur nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles. . . . . — 309
VII. Ueber die Auswanderungsverbote. . . . . — 327
VIII. Ueber die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffes. — 350
IX. Verſuch über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs. . . . . — 379
X. Ueber den Unterſchied zwiſchen Naturgeſez und Sittengeſez. — 397
XI. Ueber den Begriff des Erlaubten. . . . . — 418
XII. Ueber den Begriff des höchſten Gutes. (Erſte Abhandlung.) — 446
XIII. Ueber den Begriff des höchſten Gutes. (Zweite Abhandlung.) — 469

# Herakleitos

## der dunkle, von Ephesos,

dargestellt

aus den Trümmern seines Werkes

und den Zeugnissen der Alten.

---

(Aus dem ersten Bande des Museums der Alterthumswissenschaft von Wolf und Buttmann.)

1808.

Wenn gleich ſchon mehrere verſucht haben die Weisheit die- 315
ſes Mannes, auf welche allein auch wir uns beſchränken wol-
len, und die unzuverläſſigen Erzählungen von ſeinem Leben, ſei-
nen äußern Verhältniſſen und ſeiner Todesart an ihren Ort ge-
ſtellt ſein laſſen, ihrem Weſen und Umfange nach darzuſtellen,
ſo daß es im einzelnen an Vorgängern und zum Theil ſehr lo-
benswerthen nicht fehlt: ſo muß doch auch dieſes neue Unterneh-
men damit anfangen, ſeine Anſprüche auf Nachſicht geltend zu
machen, für den Fall daß noch nicht über alles ein befriedigen-
des Licht ſollte verbreitet werden. Auch liegen die Schwierigkei-
ten deſſelben als ſolche zu Tage, daß ſchon ein Verfahren zu
entwerfen, Regeln auszumitteln und ſich zu entſchließen wo man
zunächſt feſten Fuß faſſen ſoll, eine Arbeit iſt.

Denn zuerſt iſt des vorhandenen ſo wenig, verhältnißmäßig
nämlich gegen die durch die würdigſten und größten unter den
Alten erregte ſo große Vorſtellung von dem Manne, daß die 316
rühmliche Begierde mehr zu entdekken als wir über ihn wiſſen
nur zu leicht ausartet in eine gefährliche Kühnheit der Muth-
maßungen und Verknüpfungen; ſo daß der Forſcher, auch wenn
er den erſten Einſchritt mit der größten Behutſamkeit gemacht
hat, ſich doch immerfort gebunden erhalten muß mit den feſteſten
Ketten an das unmittelbar gegebene, auch dieſes ſeinem verſchie-
denen Werthe nach vorſichtig abwägend.

Da uns nun nichts irgend zuſammenhangendes noch weniger ganzes übrig geblieben iſt von den Werken des Mannes, den Briefen aber, welche unter ſeinem Namen gehen, niemand einigen Glauben beimeſſen wird, ſo wenig den in ſpäterem Dialekt geſchriebenen, als dem einen und deſto unbedeutenderen ioniſchen: ſo iſt dies vorhandene nur zwiefach, zuerſt eine mäßige Anzahl ſämmtlich kleiner Bruchſtükke, welche als aus ſeinen Werken an verſchiedenen Orten beigebracht werden; und dann die Berichterſtattungen und Erwähnungen der Alten von ſeiner Denkart und Lehre.

Was alſo die erſten betrifft: ſo verdanken wir ſie größtentheils ſpäteren Schriftſtellern, unter welchen vorzüglich hervorragen ſowol an Anſehn als an Menge des aufbehaltenen Plutarchos, Sextus der Empiriker und Clemens von Alexandria. Von
317 dem lezteren nun iſt leider nicht zu läugnen, daß er auch ſonſt nicht ſelten pflegte hintergangen zu ſein durch untergeſchobene Schriften und Stellen. Von Sextus ferner iſt zwar gewiß, daß er das Werk des Herakleitos von der Natur muß in Händen gehabt haben, da er nicht nur Stellen, welche, ſchon von Ariſtoteles mitgetheilt, ächt ſein müſſen, (adv. Math. VII, 132) ſondern auch den Zuſammenhang, in welchem ſie vorkommen, angeführt hat; aber auf der andern Seite erklärt er ſich (adv. Math. VII, 5 – 7. IX, 360. X, 233) über wichtige Theile ſeines Inhaltes ſo ſchwankend und nur die Meinungen anderer zuſammenſtellend, daß man ihm unmöglich eigenes und genaues Studium des Werkes zuſchreiben kann, und alſo immer beſorgt bleiben muß, ob er nicht zum Theil wenigſtens die von ihm angeführten Worte auch nur aus Anführungen anderer entlehnt, wie es dem Herakleitos beſonders häufig ergangen zu ſein ſcheint. Plutarchos giebt uns dagegen allerdings zu viele Kleinigkeiten, als daß er ſie nicht in ſeinen herakleitiſchen Büchern ſelbſt ſollte geleſen haben; ob aber dieſe Bücher immer ächte geweſen, darüber muß man zweifelhaft werden, wenn man (adv. Colot. II.

p. 1115) lieſt, daß er eine Schrift des Herakleitos Zoroaſtres überſchrieben anführt. Nun will man zwar vertheidigend ſagen (ſ. Fabr. Bibl. Graec. Ed. Harl. Vol. II. p. 626), hier ſei ein 318
jüngerer Herakleitos, ein Peripatetiker gemeint; allein es bleibt wenig wahrſcheinlich, daß Plutarchos, der den Epheſier ſo oft und faſt immer, auch noch kurz nach dieſer Stelle, ohne Beinamen anführt, einen jüngeren wenig bekannten und ſonſt unſeres Wiſſens gar nicht von ihm erwähnten auf dieſelbe Art und ohne ihn irgend zu unterſcheiden ſollte genannt haben. Daher man vielmehr fürchten muß, Plutarchos habe einer untergeſchobenen Schrift geglaubt; wodurch denn wieder unſicher wird, ob nicht auch manche von ihm angeführte Stellen nur ſolchen angehören. Sonach würden alle Darſtellungen und Folgerungen, die nur auf den Bruchſtükken ruhten, nicht frei von Verdacht und nicht hinreichend begründet ſein, als nur inſofern ſie unmittelbar von den wenigen Stellen gehalten werden, die ſchon Platon und Ariſtoteles uns überliefert haben.

Darum iſt nun freilich vortrefflich, daß zu den Bruchſtükken noch hinzukommen vielfältige Zeugniſſe und Berichterſtattungen der Alten. Nur iſt leider auch hier ein weſentlicher Unterſchied zu machen zwiſchen den früheren und ſpäteren Zeugen. Denn bekanntlich iſt die ſtoiſche Schule dem Herakleitos in vielem gefolgt, und beide werden zu häufig als übereinſtimmend 319
genannt, als daß es hiezu einzelner Anführungen bedürfte; ſo daß auch die meiſten, welche Diog. Laert. (IX, 15) als Ausleger des Herakleitos namhaft macht, Stoiker geweſen, wie ich denn auch noch immer geneigt bin, auch den an die Spize derſelben geſtellten Antiſthenes troz der Stelle VI, 19 für den Kyniker zu halten. Keineswegs aber darf man glauben daß die Stoiker die herakleitiſche Lehre rein aufgenommen hatten, ſondern umbildend; und ſo mag denn von den Auslegern manches ähnliche aber doch nicht gleiche am leichteſten ſein verfälſcht und bald mehr bald minder bewußt zur Angemeſſenheit mit der ſpä-

teren Schule umgedeutet worden, zumal der Schriftſteller durch ſeine Dunkelheit quälte und reizte. Nun iſt offenbar, daß die ſpäteren Sammler alle, der Verf. des Buches de plac. phil., Theodoretos und Stobäos, denn ihre Sprache verräth ſie, ihre Nachrichten mehr von Auslegern und Commentatoren entnehmen als aus dem Werke ſelbſt, und daher alles bei ihnen zum mindeſten doch durch den Einfluß der ſpätern Sprache entſtellt erſcheint. Vor den Zeiten der Stoa aber und der andern auch wol mehr allegoriſirenden als rein hiſtoriſchen und grammatiſchen Ausleger des Herakleitos haben wir faſt nur Platon und Ariſtoteles zu nennen, als Zeugen und Gewährsmänner für die Lehre
320 deſſelben, und auch dieſe beiden ſind wiederum nicht leicht zu gebrauchen. Denn was den Platon betrifft, ſo ſind ſeiner ausdrükklichen Zeugniſſe vom Herakleitos nur wenige, und wo ihm ſonſt die Lehre des Mannes offenbar vorzüglich vorgeſchwebt hat, im Theätetos und Kratylos, da muß man ſich ſehr hüten, im erſten nicht auf den Herakleitos zu ziehen was nur vom Protagoras gemeint iſt, und im lezteren nicht den Meiſter zu verwechſeln mit den Anhängern, die, wie es ſcheint (Diog. IX, 6 am Ende), nicht aus mündlichem Unterricht, ſondern nur aus der Schrift des Mannes geſchöpft haben, und daher vielleicht auch übertrieben und mißverſtanden. Von Ariſtoteles aber iſt ſehr leicht zu ſehen daß er kein fleißiger Leſer des Herakleitos geweſen, da er ſich ungleich und nicht ſelten widerſprechend über deſſen Anſichten ausdrükkt, da er ihn häufig nicht erwähnt, wo man es doch erwarten muß und grade am neugierigſten wäre den Mann zu vernehmen, und da er zweifelhaft ſpricht, wo ein genaues Studium ihn gründlich mußte belehrt haben, welches alles die Folge nachweiſen wird. Daher Ariſtoteles anzuſehen iſt, nicht nur als deren Vorgänger, welche dem Manne nicht beharrliche Anſtrengung genug widmen wollten, um ſich den Lobnamen deliſcher Schwimmer (Diog. Laert. II, 22) an ſeinem
321 Werke zu verdienen; ſondern auch, indem er die Lehren des Ephe-

ſiers in ſeine eigene Sprache überträgt, hat er unrühmlich zu ſpäteren Mißdeutungen den Weg gezeigt.

Demohnerachtet nun bilden die Anführungen und die Zeugniſſe des Platon und Ariſtoteles die einzige ſichere Grundlage, worauf eine Darſtellung herakleitiſcher Lehre beruhen kann, und das richtige Verfahren ſcheint zu ſein, daß man, lediglich von dieſen ausgehend, die übrigen Bruchſtükke, welche ſchon ganz vollſtändig geſammelt zu haben wir uns nicht anmaßen wollen, ſondern gewiß noch manche Nachleſe übrig laſſen für einen ſpäteren Bearbeiter *), in dem Maaß für ächt anerkenne und benuze, als ſie mit jenen zuſammenhangen oder wenigſtens übereinſtimmen, und eben ſo wiederum den ſpäteren Zeugniſſen nicht mehr Gewicht beilege, als ſie natürliche Verbindung zeigen mit den ſo anerkannten Bruchſtükken. Wer auf dieſe Weiſe aus beiden, Zeugniſſen und Bruchſtükken, einen Kranz geſchikkt und bedeutſam zu flechten wüßte, ohne eine hinein gehörige Blume liegen zu laſſen, von dem würden wir glauben müſſen, daß er uns wahres lehre, und alles wahre, was wir noch wiſſen können 322
über die Weisheit des Epheſiers.

II. Nur erregt bei der Ausführung eines ſolchen Entwurfes wieder neue Bedenken die berühmte Dunkelheit des Mannes, die ihm jedoch erſt in ſpäteren Zeiten — und das Buch de mundo z. B. möchte ich ſchon deshalb dem Ariſt. abſprechen, weil es den Herakleitos (cap. V. p. 374 E. Ed. Casaub.) ἀκοτεινὸς nennt — den eben erwähnten Beinamen erwarb, welchen auch wir ihm nicht entziehen, ſondern ihn lieber als einen trefflich abwehrenden Schild uns vorhalten wollten. Denn dieſe Dunkelheit muß uns nicht nur mißtrauiſcher machen gegen jede Auslegung; ſondern je weniger uns noch der Zuſammenhang vor Augen liegt der vorhandenen Bruchſtükke mit dem übrigen, um deſto mehr müſ-

*) Als ſolchen hat ſich ſchon angekündigt Creuzer, und es iſt keineswegs unſere Meinung, ſeine Arbeit zurükkdrängen oder entbehrlich machen zu wollen, ſondern vielmehr ſie hervorzulokken.

sen wir auch zweifeln, ob wir den Sinn derselben recht getroffen, oder nicht vielmehr falsch gegriffen haben in dieser Dunkelheit. Darum muß uns vorzüglich daran gelegen sein, zu wissen von welcher Art sie eigentlich gewesen; und es ist für keinen geringen Vortheil zu achten, daß sie selbst wenigstens uns hell genug ist, und wir ziemlich sicher entscheiden können, was für eine Bewandtniß es damit eigentlich gehabt habe, daß sie nämlich nur eine grammatische gewesen sei, im ersten Anfang der philo-
323 sophischen Prosa höchst natürlich und verzeihlich. Neuerlich freilich scheinen auch Männer welche sich vorzüglich mit diesen Gegenständen beschäftiget haben, vielmehr zu der Meinung derjenigen späteren unter den Alten sich zu neigen, welche den Herakleitos beschuldigen, er habe absichtlich so sehr als möglich seine Lehre zu verhüllen gesucht. Nur verehren jene unsrigen den Mann zu sehr, um dies der Eitelkeit oder dem Eigensinn zuzuschreiben, sondern suchen es in anderen heiligeren Bewegungsgründen, weshalb sie aber auch freilich ihre Ansicht auf eine eigene und neue Weise zu rechtfertigen haben. Wir wenigstens haben bei den Alten nur jenes gefunden. So beschuldiget ein Tatianus (Orat. ad Graec. Ed. Oxon. p. 11) ihn des eitlen Hochmuthes, und „will ihn nicht loben, daß er sein Gedicht ge„heimnißvoll in dem Tempel der Artemis verborgen, damit es „später von dort aus erschiene." Fast als ob Herakleitos es angelegt hätte auf die schlechte Fabel, welche Tatianus hernach erzählt, daß nämlich Euripides das ganze Werk in dem Artemistempel allmählig auswendig gelernt und so nach Athen gebracht habe. Wer weiß nun, wen der Mann anerkannt hat als solche οἷς μέλον ἐξὶ περὶ τούτων, und wer diese Fabel ausgesponnen hat aus der früheren Erzählung, die wir bei Diog. Laert. II,
324 22 und IX, 11 finden, oder aus welchem Verunglimpfer er, wie er selbst verunglimpfen wollte, jene Beschuldigung genommen haben mag! Eben so denken einige freilich nicht genannte bei Diog IX, 6 „er habe absichtlich dunkler geschrieben, damit nur

„die ſtärkeren Geiſter ſich dem Buche nahen möchten, und es „nicht allverbreitet und deshalb gering geſchäzt würde.“ Als ob damals auch das verſtändlichſte philoſophiſche Werk ſo leicht in aller Hände gekommen wäre, und ein Schriftſteller der ſich auszeichnen wollte, hätte zur Dunkelheit und Schwerfälligkeit fliehen gemußt. Wer erkennt hier nicht die Mißdeutung einer ſpäteren Zeit, in welcher die früheren ſeltenen Bücher einen großen Werth hatten, in Vergleich mit den ſpäteren zumal in gemeine Leſerei übergegangenen Productionen der ſokratiſchen Schulen. Und läuft es nicht ebenfalls auf eine Beſchuldigung der Eitelkeit hinaus, was Plotin ſagt, (Enn. IV, 8, 1) Herakleitos habe vernachläſſiget ſeine Rede beſtimmt genug vorzutragen, weil er vielleicht gewollt, man ſolle ſich mit ihm mühen, wie er ſich ſelbſt gemüht habe um die Lehre zu finden? Anders, recht wie im Mißmuth, und als wäre er durch übelgelungene Bemühungen erbittert, ſagt Cicero (de fin. II, 5. de nat. deor. I, 26. beſonders aber eben daſelbſt III, 14) dem Herakleitos auf den Kopf zu, er ſei zu dunkel und abſichtlich dunkel, und habe nur nicht 325
gewollt verſtanden ſein; eben wie wir es oft einem, dem wir Talent genug zutrauen, als Eigenſinn ſich nicht herabſtimmen zu wollen auslegen, wenn es ihm nicht gelingt ſich uns verſtändlich zu machen. Das ſei nun dem vornehmen Römer verziehen ſeiner Bequemlichkeit wegen, da er ſich nicht gern verreden wollte über das Verhältniß der herakleitiſchen Meinung vom Feuer zu der ſtoiſchen. Clemens (Strom. VI. p. 676) erwähnt der Dunkelheit des Herakleitos freilich in Verbindung mit mehreren Schriftſtellern, von denen manche wol abſichtlich dunkel oder wenigſtens verſtekkt geſchrieben haben. Aber ſein Zwekk, die allegoriſirenden Auslegungen der heiligen Schriftſteller durch eine ähnliche abſichtliche Dunkelheit derſelben, die er vorausſezen will, zu rechtfertigen, macht ihn verdächtig, für eine ſchwache Sache, wie es zu geſchehen pflegt, auch unpaſſende Beiſpiele zuſammengerafft zu haben. Deutlich aber ſagt ſchon er nirgends,

die Dunkelheit des Herakleitos sei absichtlich gewesen. Sextus (adv. Math. I, 301) führt sie auf eine solche Weise an, daß das Beispiel für seinen Zweck nur dann recht brauchbar wird, wenn die Dunkelheit nicht eine absichtlich veranstaltete ist, sondern ihren Grund hat in der Natur der Sache oder in dem Zustande
326 der Sprache. Auf lezteres nun weiset, ohne irgend eines anderen Grundes auch nur zu erwähnen, er der solche beiläufige Erwähnungen nicht scheut, Aristoteles ganz deutlich hin, indem er (Rhet. III, 5) die Schreibart des Herakleitos als auf eine eigene Art fehlerhaft anführt, weil nämlich schwer sei zu interpungiren, indem man gar oft nicht wisse, ob ein Wort zum vorigen zu ziehen sei oder zum folgenden, wozu er bald vom Anfange des Werkes her ein Beispiel beibringt. Grade so urtheilt Demetrios (de elocut. §. 192. p. 78) daß Herakleitos größtentheils dunkel werde durch den Mangel an Verbindung, so daß man nicht wisse, wo jeder Saz anfange und endige. So wie nun der Verfasser dieser Schrift offenbar als einer urtheilt der es selbst versucht hat, so können auch wir noch jezt nicht nur auf diese Zeugnisse gestüzt, sondern auch aus eigener Erfahrung behaupten daß die Dunkelheit des Herakleitos wirklich größtentheils hierin ihren Grund hat. Denn das Zeugniß dieser beiden Männer wird ganz augenscheinlich bestätiget durch die Beschaffenheit der meisten noch vorhandenen Bruchstükke, indem nicht nur viele derselben uns ähnliche Schwierigkeiten darbieten, sondern auch in solchen, wo offenbar von den Hauptlehren des Herakleitos die Rede ist, kein Unbefangener ein Bestreben bemerken
327 kann diese verhüllen zu wollen; sondern unumwunden, was er angeschaut hat, giebt er uns wieder. Auch kann man von demjenigen welcher gesagt „den Unverstand sei es besser zu verbergen" wol vielleicht bezeugen müssen, es sei ihm schwer geworden die Weisheit ans Licht zu bringen, nicht aber darf man von ihm vernünftigerweise glauben, er habe es in der That für bes-

ſer angeſehen, auch ſie zu verhüllen. Und darum ſtehe dieſes zuerſt hier unter allen ſeinen Bruchſtükken.

1. *Ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν. ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ᾽ οἶνον.* (Plut. Sympos. III. Ed. Frcof. T. I, p. 644) Die lezten Worte nämlich, wiewol ſie ähnlich aus einer andern Schrift des Plutarchos (de erud. mulier.) Stobäos anführt *ἀμαθίαν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, καὶ ἄλλως κρύπτειν ἔργον ἐστὶν, ἐν οἴνῳ δὲ χαλεπώτερον* (Serm. XVIII. Ed. Lugd. p. 165) halte ich nicht für herakleitiſch, ſondern für eine Wendung, welche Plutarchos dem Spruche giebt ſeinem Zwekke gemäß, wie er ihn anderwärts (de audit. T. II. p. 43. *Τάχα μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίαν κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, ἀλλ᾽ εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν*) nur anführt, um ihm, in einem weiteren Sinne vielleicht, zu widerſprechen. Und zwar iſt dieſe Anführung vollſtändiger, wenn man anders, wie ich 328
wol möchte, dem Stobäos trauen darf, der an einer Stelle, wo mehr herakleitiſches zuſammen ſteht, Serm. III, p. 48 den Spruch auch ioniſcher ſo anführt *Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν.* „Unverſtand iſt beſſer zu verbergen als zur Mittheilung zu bringen.“ — Ganz ohne Zuſaz hat noch einmal Plutarchos daſſelbe (quod virt. doc. poss. p. 439) *Ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον.* Allein den Vorzug, wörtlicher angeführt zu haben, muß man doch wol dem ſpäteren Sammler zugeſtehen, der grade hier aus einer guten Quelle ſcheint geſchöpft zu haben.

Eben ſo wenig ſchikken ſich ja zu einer abſichtlichen Dunkelheit ſeine häufigen Klagen über die Unfähigkeit zu verſtehen, welche ſich bei den meiſten Menſchen finde, wenn er doch ſelbſt geſonnen war, ſeine Leſer nach Vermögen in den Fall des Nichtverſtehens zu ſezen; nicht viel beſſer die Aufmunterungen ſich anzuſtrengen, und auch um kleinen Gewinns willen große Mühe zu übernehmen, am allerwenigſten aber die Drohungen gegen

diejenigen welche falſches in Umlauf ſezen. Und ſo mögen dieſe gleich zu ſeiner Rechtfertigung hier mit einander folgen. So klagt Herakleitos, daß die Menſchen mit ſehenden Augen nicht ſehen.

2. *Οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι, κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον.* Clem. Strom II, 2. p. 432. Nach *ὁκόσοι* iſt entweder *μοι* ausgefallen, oder man muß mit Gataker *ὁκόσοις*, dann aber auch *ἐγκυρσεύωσι* ſchreiben. An dieſer ſonſt nicht vorkommenden Form aber wage ich ohne Autorität nicht zu rühren. Das *τοιαῦτα* auf einen eben dargeſtellten weſentlichen Punkt ſeiner Lehre bezogen, wäre dann das Ganze ſo zu faſſen. „Solches aber iſt nicht „die Geſinnung oder Einſicht der meiſten, wie viele mir auf „ſtoßen" oder „auf wie vielerlei Dinge ſie auch ſtoßen; noch „auch erkennen ſie es, wenn man es ihnen vorträgt, ſondern „dünken es ſich nur."

Und Clemens redet hier gerade davon, daß man den Unreinen nicht das Heilige vorwerfen müſſe; wenn nun dieſe Worte bei Herakleitos eben ſo wären gemeint geweſen, und Clemens hätte alſo bei ihm nicht nur die Gründe für ſeine Regel gefunden, ſondern auch die Regel ſelbſt, warum ſollte er ſie nicht mit angeführt haben? Ferner

3. *Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν, Ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.* Theodoret. Vol. IV, p. 712 Ed. Hal. aus welchem Clemens zu verbeſſern, der Strom. V, 14. p. 718 daſſelbe hat, nur daß er ganz unverſtändlich ſtatt *ἀπεῖναι* lieſt *ἀπιέναι*. „Unverſtändig hö„rende gleichen tauben: von ihnen giebt Zeugniß der Spruch, „daß auch Anweſende abweſend ſind."

Die gewöhnlichen kleinen Joniſmen fehlen hier an beiden Orten;

ob dieſe aber da ſind oder nicht, iſt ſchlechthin unbedeutend, da ſie eben ſo leicht konnten verloren gehn als erſezt werden.

4. *Ἀπίσους τινὰς εἶναι ἐπιξύφων Ἡράκλειτός φησιν ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιξάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σαλομῶντος.* (Clem. Strom. II, 5. p. 442) „Nicht wiſſend zu hören noch zu reden."

Wahrſcheinlich gehört auch irgendwie hieher

5. *Κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι καθ' Ἡράκλειτον.* „Denn die Hunde bellen auch an „wen ſie nicht kennen." Plut an seni sit ger. resp. T. II, p. 787, wo, man mag das *γὰρ καὶ* dem Herakleitos geben oder als Anführungsformel dem Plutarchos, von nichts anderem kann die Rede geweſen ſein, als in Bezug auf das neue Lehrgebäude 331 von dem Neid und Widerwillen, der das fremde anſicht.

Und wie unbarmherzig wären bei ſo böſem Willen die Aufforderungen, die uns Clemens und Theodoretos aufbehalten haben.

6. *Τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον* — nämlich wieder ein altteſtamentiſches, *Ἐὰν μὴ πιςεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε* — *παραφράσας εἴρηκεν Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιςον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον.* Clem. Strom. II, 4. p. 437. Daſſelbe ſchreibt Theodoret. Vol. IV, p 716 *Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιςον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον*, ſo daß man leſen möchte *ἔλπησθε* und *ἐξευρήσετε*. „Wenn ihr „nicht hofft, werdet ihr das ungehoffte nicht finden, da es „unfindbar iſt und unzugänglich." — Und

7. *Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι, καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.* Clem. Strom. IV, 2. p. 565, und Theodoret. a. a. O. „Denn „die Goldſuchenden, ſagt Herakleitos, graben viel Erde auf „und finden weniges."

Aber welches Urtheil ſpricht er ſich ſelbſt mittelbar wenigſtens,

falls er durch geſuchte Dunkelheit zum Mißverſtand verleitete, in folgenden Worten. (Clem. Strom. VI, 1. p. 649.)

332 8. *Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, ὁ Ἐφέσιός φησιν.*

Die erſten möchte ich nicht mit dem Ueberſezer des Clemens erklären probatorum probatissimus novit servare; noch wüßte ich ſie gelinder zu heilen als ſo *δοκεόντα γὰρ . . . γινώσκειν φυλάσσει.* „Das ſcheinbare vermeidet der trefflichſte „im Erkennen, und Strafe wird ergreifen, welche falſches er„finden und bezeugen."

Wie wenige Stellen giebt es dagegen welche ſcheinen eine abſichtliche Dunkelheit vertheidigen zu ſollen! Denn gleich die (Plut. de Pyth. orac. Vol. II, p. 397)

9. *Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.*

„Die Sibylle aber mit wahnſinnigem Munde nach Herakleitos „unbelachtes, ungeſchmükktes, ungeſalbtes redend reicht über tau„ſend Jahre mit ihrer Stimme des Gottes wegen" — bei welcher die Zeitbeſtimmung doch offenbar mehr dem Plutarchos als dem Herakleitos angehört — wiewol das *διὰ τὸν θεὸν* wieder Herakleitiſch zu ſein ſcheint nach Clemens, der ſich offenbar auf unſere ſelbige Stelle bezieht Strom. I, 15. p. 358 *Ἡράκλειτος γὰρ οὐκ ἀνθρωπίνως φησὶν, ἀλλὰ σὺν θεῷ μᾶλλον*

333 *Σιβύλλην* (ſo muß man leſen mit Sylb. ſtatt *Σιβύλλη*) *πεφάνθαι* — die ganze Stelle aber, wie Freret thut, dem ſogenannten Herakleitos zuzuſchreiben, nach welchem das Büchlein *περὶ ἀπίστων* genannt wird, verräth wenig Aufmerkſamkeit auf die Schreibart ſowol als auf die ganz entgegengeſezte Tendenz jener Schrift:

ſoll, wenn ſich ja Herakleitos als ein *ὑπερήφανος* mit der Seherin verglichen hat, doch nur die ungeſchmükkte Schreibart recht-

fertigen, nicht die unverſtändliche; und was wahrſcheinlich dieſe Stelle im Sinne habend Jamblichos de myst. Sect. III. cap. VIII ſagt *καὶ λόγους μὲν προϊεμένη, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ σόματι* iſt entweder nur eine ſchlechte Umſchreibung von jenem, und heißt „nicht aber mit „der Kunſt der Redner," oder wenn man gewaltſam *λεγομένων* leſen wollte, ſo könnte doch das gar nicht erweislich zu dem Lobe gehören, welches der Epheſier ihr beigelegt hat. Mehr noch führt man zu dieſem Behuf an, was Plutarchos in derſelben Schrift p. 404 aufbehalten hat,

10. *Οἶμαι δὲ γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον ὡς ὦναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* „Der König, 334
„deß das Orakel iſt bei den Delphiern, erklärt nicht, noch ver-
„birgt er, ſondern deutet an."

Aber wer darf wol bei *σημαίνειν* an abſichtliche Verhüllung denken? denn was wäre dann wol *κρύπτειν*? und führt nicht der Zuſammenhang beim Plutarch vielmehr ſelbſt dahin, daß von ſolchen Dingen die Rede geweſen, welche mit dürren Worten ausgeſprochen werden nicht können, aber verhehlt doch auch nicht ſein wollen? Es iſt uns noch eine, weil ſie ſo ganz abgeriſſen daſteht, ziemlich unverſtändliche Stelle dieſer Art im Gedächtniß.

11. *Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα* (Clem. Strom. V, 14. p. 718), was ich ſo verſtehe, „Das Eine Weiſe allein „will ausgeſprochen nicht werden und doch auch werden, „der Name des Zeus;" nicht wie der Ueberſezer des Clemens, Quod unum sapiens est solum tamen dici non vult, idemque Jovis nomen amat.

Iſt hier nicht, wie man auch übrigens erkläre, das was nicht ausgeſprochen ſein will, der Name des Zeus, alſo gewiß das höchſte? Kurz, wer nicht etwa, die Anſicht des Theophraſtos im

Sinne habend, der uns bei Diog Laert. IX, 6 versichert: „Hera-
„kleitos habe aus unmuthigem Trübsinn manches nur halb
„vollendet gelassen, manches an verschiedenen Orten verschieden
„dargestellt," solche Stellen als Entschuldigungen darüber ansehn
will, daß er nicht genug ins einzelne hineingeht, worüber auch
zwei andere Autoritäten bei Diogenes (IX, 8 und 11) klagen,
was aber doch das weniger richtige zu sein scheint, dem leuchtet
gewiß ein, Herakleitos habe sich solche Sprüche für diejenigen
Stellen seines Werkes aufgespart, wo er mit seiner Weisheit an
die Grenzen des didaktisch auszusprechenden gekommen war, um
statt der eigentlichen Mythen, die ihm abgingen, mit solchen ge-
heimnißvollen Sprüchen wie mit goldenen Nägeln seine Philo-
sophie am Himmel zu befestigen. Aerger freilich als das bishe-
rige in dieser Art scheint eine Stelle zu sein, welche uns eben-
falls Clemens aufbewahrt hat (Strom. V, 13. p. 699) und wel-
che man vielleicht gern für eine untergeschobene Stelle halten
würde, wenn sie nicht grade so viel von der Dunkelheit an sich
hätte, derentwegen Herakleitos angeklagt wird. Sie lautet aber so:

12. Ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν
ἀπιστίη ἀγαθὴ καθ' Ἡράκλειτον· ἀπιστίη γὰρ δια-
φυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

Vieldeutig ist hier alles. Man sehe nur wie vielerlei Sinn uns
schon die Ausleger des Clemens bringen, ohnerachtet sie alle
ἀπιστίη nur durch incredulitas übersezen. Wenn man es nun
aber hineinspielen könnte in den Sinn von Undeutlichkeit; dann
hätten wir es ja, daß es eine vortreffliche Undeutlichkeit wäre —
oder daß die Undeutlichkeit vortrefflich dazu wäre — die Tiefen
der Einsicht zu verbergen; denn durch die Undeutlichkeit — ἀπι-
στίη wird man doch wol lesen müssen — entgingen sie dem, daß
sie nicht erkannt würden. Nur daß ich dann dem Manne zuru-
fen möchte, noch besser aber doch du Guter, wenn sie so unbe-
dingt nicht erkannt zu werden wünschen, geschieht das durch
Schweigen, welches du also uns angerühmt und selbst ausgeübt

haben ſollteſt. Darum kann ich keinen andern Sinn finden für dieſes Bruchſtükk, als daß es ſich anſchließt an ſeinen Tadel früherer Weiſen und Dichter, von denen er anderwärts ohnedies ſagt „Keiner von allen auf deren Reden er getroffen, habe noch „etwas richtig eingeſehen," und daß er in gleichem Sinne auch dies geſagt habe „ſolche Unzuverläſſigkeit nämlich, die dem Scheine „folgend einiges zwar richtig vorbringt, anderes aber falſch, ſei „nur gut um die Tiefe der Wahrheit zu verbergen. Denn bei „ſolcher Unzuverläſſigkeit müſſe ſie nothwendig immer entſchlüp„fen, daß ſie nicht erkannt werde." Wenn wir nur nicht zu nachgiebig den Herausgebern des Clemens gefolgt ſind, indem wir die Worte Ἀλλὰ . . . ἀγαθὴ ſchon als Worte des Hera- 337
kleitos bezeichnet haben. Denn ſie können gar wol dem Clemens angehören, ja dem Zuſammenhange nach muß man ſogar ſchließen, daß er nur ſeine Erklärung und Anwendung der Worte ſelbſt des Herakleitos voranſchikkt; und der Ausdrukk γνώσεως βάθη hat wol auch einen verdächtigen chriſtlichen Klang. Bleiben nun die Worte ἀπιςίη . . . γινώσκεσθαι dem Herakleitos: ſo möchte ich zwar ebenfalls ἀπιςίῃ leſen, die Stelle aber gehört dann mehr zu denen, welche über das Nichtverſtehen klagen und die Urſachen deſſelben aufdekken, und iſt ſo ohngefähr zu faſſen, „Durch ſeine Unglaublichkeit entſchlüpft" — das Wahre nämlich — „dem Erkanntwerden."

III. Will man dennoch ein abſichtliches Verhüllen annehmen: ſo kann man, da die Ausflucht ganz wegfällt, Herakleitos habe vielleicht nur undeutlich geredet, weil er ſeiner Sache nicht recht ſicher geweſen, wol kaum anders als glauben, daß er nicht ſowol ſelbſterdekktes und angeſchautes vorgetragen habe, als vielmehr in heiligen Myſterien offenbartes, und auch das ganze Buch mehr im Tempel verborgen als nur niedergelegt, welches glaubhaft und gründlich ausgeführt zu ſehen uns wol verlangte *).

*) Der gelehrte Creuzer wolle dies ja nicht als eine feindſelige Ausfor-

338 Denn alle Zeugniſſe ſcheinen übereinzuſtimmen, ihn als Erfinder anzuſehen. Philo in der Schrift quis res. div. haer. an einer Stelle auf die wir noch einmal zurükkkommen, ſieht es als bekannt an und auch unter den Hellenen allgemein angenommen, daß Herakleitos, was er an die Spize ſeiner Philoſophie ſtellt, auch ſelbſt erfunden habe. Darum ſchreiben ihm auch ſpätere keinen Lehrer zu, außer auf eine offenbar falſche Weiſe, wie etwa Ammonius (in Arist. Categ. p. 1) den Pyrrhon, und Ungenannte beim Sotion (Diog IX, 5) den Xenophanes, was ſich durch die That widerlegt; oder auf eine höchſt verdächtige, wie bei Suidas (v. Ἡράκλειτος) den Pythagoreer Hippaſos, was offenbar von ſolchen herrührt, die gern alles auf den Pythagoras zurükkführen wollten. Ariſtoteles nennt freilich öfters den Herakleitos in Verbindung mit Hippaſos, was wol das einzige hiſtoriſche Fundament jener Sage ſein möchte; aber er thut es
339 ohne auch nur einmal das Wörtchen ἑταῖρος hinzuzufügen, wodurch er ſonſt dergleichen Verhältniſſe leicht andeutet; ſondern eben wie er unſern Weiſen auch mit Empedokles und Anaxagoras zuſammenſtellt, wegen Uebereinſtimmung in Meinungen, die doch oft nur eine ſcheinbare iſt. Nun wäre etwa noch Clemens übrig, der Strom. VI, 2. p. 746 ſagt, aus den Orphiſchen Verſen

Ἔξιν ὕδωρ ψυχῇ θάνατος, ὑδάτεσσι δ' ἀμοιβή
Ἐξ ὕδατος γαίη· τὸ δὲ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ,
Ἐκ τοῦ δὲ ψυχὴ μέγαν αἰθέρα ἀλλάσσουσα,

habe Herakleitos ſeine Verwandlungslehre genommen. Aber dieſe Verſe, die ſonſt nirgends vorkommen, werden gewiß jedem ver-

---

derung anſehn, ſondern nur wie es gemeint iſt, als den Wunſch, daß er doch ja recht deutlich beſtimmen möge, in wie fern er glaubt daß die Philoſophie des Herakleitos ſich mehr aus den Symbolen des Artemisdienſtes als durch die unmittelbare Anſchauung der Natur entwikkelt habe, und ihm für dieſe wie uns ſcheint klarere und für ſich beſtehende Anſchauungen der Sinn erſt aufgegangen ſei durch jene dunkleren Symbole.

dächtig ſein, ob ſie nicht aus einer ganz ſpäten und verwerflichen Werkſtätte gekommen ſind. Und wenn nun Clemens bald darauf p. 752 ſagt, wo er eben Entwendungen zu beſchuldigen begriffen iſt, Herakleitos habe ſehr vieles vom Orpheus genommen: haben wir wol Urſache etwas anderes zu glauben als daß er nur aus dieſer Stelle weiter fortſchließt, oder daß er höchſtens etwa noch ein paar ähnliche vor ſich gehabt hat? Und iſt es recht, deshalb gleich im allgemeinen zu ſagen, Herakleitos werde ein Schüler der Orphiker genannt? Ein älteres Zeugniß für die Eigenthümlichkeit ſeiner Lehre iſt zwar nicht gradezu beweiſend, aber doch nicht minder gewichtig, daß nämlich Ariſtoteles wo er den Herakleitos anführt als Beiſpiel felſenfeſter Ueberzeugung auch in Sachen der bloßen Meinung (Eth. Nic. VII, 5 und wiederholt Magn. Mor. II, 6) eigentlich nur einen ſolchen als Beiſpiel brauchen konnte, der ſich ſeine Meinungen ſelbſt gemacht, wie er denn auch irgend eines fremden Urſprunges, weder didaktiſchen noch myſteriöſen, mit keinem Worte erwähnt. 340

Dieſe Ausdrükke des Ariſtoteles, daß „Einige wie Herakleitos eben ſo feſt auf das trauen was ſie meinen, als andere auf „das was ſie wiſſen," werfen nun Licht auf andere Nachrichten in denen dies beſtimmter ausgeſprochen wird, und verſchaffen einigen Bruchſtükken Glauben, in denen Herakleitos ſich uns ſelbſt ſo zeigt. Hieher iſt zu rechnen die Beſchreibung die Diog. Laert. gleich anfangs giebt (IX, 1) er ſei „über die Maßen hochſinnig geweſen, und ein Verächter der übrigen." So nennt ihn auch Tatianus einen hochmüthigen (Or. ad Gr. p. 11). Hätte er nun erraubtes irgend woher umgebildet: ſo ſollte, wenn auch er ſelbſt nirgend ſeinen Vorbildern und Quellen die Ehre wollte gegeben haben, uns auch nicht einmal eine Spur erhalten worden ſein, daß jemand es darauf angelegt den hochmüthigen zu beſchämen, auch nicht aus jenen Zeiten, welche ordentlich Jagd machten auf die Abkunft der Meinungen? Diogenes verbindet mit jener Beſchreibung des Mannes eine Anführung aus ſeinem 341

Werk, welche zu oft vorkommt um nicht ächt zu ſein, und gleich hier ihren Plaz finden mag.

13. *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* — Clemens (Strom. I, 19. p. 373) hat *ἤδει γὰρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθῆ νόον ἔχει· ὃ διδάσκει καθ' Ἡράκλειτον*, was ſchon die Herausgeber ſo verbeſſert, *ὡς ἄρα ἤδη πολυμαθῆ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.* Eben ſo Athenäos (XIII. p. 610 Casaub.) *πολυμαθῆ νόον ἔχειν οὐ διδάσκειν.* Allein an beiden Orten muß man, wie auch Schweighäuſer ſchon im Athen. gethan, mit Gataker (ad Anton. p. 10) aus unſerer Stelle verbeſſern *πολυμαθίη.* Das *ἔχειν* iſt vielleicht auch nur Einſchub eines älteren Anführers oder Auslegers, dem die Redensart *νοῦν διδάσκειν*, mit Recht von ſeinem Sprachgebrauch aus, nicht gefallen wollte. Doch vielleicht iſt auch die Anführung im Diogenes nicht ganz ächt, ſondern Proclus hat uns die urſprünglichen Worte erhalten, bei welchem (Coment. in Tim. p. 31) vorkommt *τί γὰρ θαυμαζόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος*, wo man nur das Fragezeichen von *θαυμαζὸν* weg
342 hinter *γνῶσις* verſezen muß. „Vielwiſſerei bildet nicht Vernunft.“ Denn das *φύει* in dieſem Sinn wird nicht leicht ein ſpäterer gemacht haben. Dagegen kann das *διδάσκει* ſehr gut ſtatt ſeiner aus dem folgenden genommen ſein. Nämlich Diogenes fährt fort *Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν κ. τ. λ.* „Sonſt hätte ſie auch „den Heſiodos belehrt und den Pythagoras, und wiederum den „Xenophanes und Hekatäos.“ Denn die lezten Worte auf welche wir doch noch einmal zurükkommen, können wir hier übergehen, theils weil ſie offenbar verdorben und ſchwer wiederherzuſtellen ſind, indem der Text hier aus der wörtlichen Anführung übergeht in die indirekte Rede, theils weil ſie, wie man eben hieraus ſieht, nicht unmittelbar hieher gehören, ſondern nur um

den Gegenſaz gegen die Vielwiſſerei mit aufzuſtellen, von dem welchen Diogenes hier unmittelbar ausſchreibt aus einer ſpäteren Stelle ſind herbeigezogen worden.

Den Pythagoras aber hat auch Clemens (Strom. I, 21. p. 396) in des Herakleitos Werk erwähnt gefunden. *Ἡράκλειτος γὰρ μεταγενέστερος ὢν Πυθαγόρου μέμνηται αὐτοῦ ἐν τῷ συγγράμματι.* Daher möchten ſich an jene Worte vielleicht un- 343
mittelbar die anſchließen, welche Diogenes anderwärts (VIII, 6) gar pomphaft anführt

14. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι, Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς, ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίην κακοτεχνίην.* „Pythagoras, Mneſarchos Sohn, hat „Wiſſenſchaft geübt am meiſten unter allen Menſchen, und er hat „ſich eine Weisheit gebildet, Vielwiſſerei und ſchlechte Kunſt.“ Was nun Diogenes oder vielleicht ſchon ſein ausgeſchriebener mit dieſer Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftſtellerthum beweiſen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte ſind offenbar aus des Herakleitos Werk urſprünglich von einem andern zu einem andern Zwekk angeführt, um nämlich zu zeigen wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieſer nun faßte, was zwiſchen dem erſten und lezten Saze ſtand und nicht zu ſeinem Zwekke gehörte, in den Worten *καὶ ... συγγραφὰς* zuſammen, die wir nun nicht mehr entziffern können, und die Diogenes oder wer hier redet mißverſtand, an denen aber wol kein kundiger den fremden Charakter verkennen und ſie etwa für herakleitiſche halten wird.

Und hier wäre wol auch der rechte Ort die Frage zu entſchei- 344
den, wenn es jemand könnte, ob ein anderes Fragment ohne Namen beim Stobäos (Serm. XXXIV. Ed. Lgd. p. 216) etwa ein herakleitiſches ſein mag. Gataker hat hierüber (ad Anton. p. 10) vielleicht zuerſt einen Wink gegeben. Wir ſezen es hie-

her, jedoch weniger um zu entscheiden als nur um die Sache aufs neue zur Sprache zu bringen.

*Πολυμαθίη κάρτα μὲν ὠφελέει, κάρτα δὲ βλάπτει τὸν ἔχοντα· ὠφελέει μὲν τὸν δεξιὸν ἄνδρα, βλάπτει δὲ τὸν ῥηϊδίως φωνεῦντα πᾶν ἔπος καὶ ἐν παντὶ δήμῳ. Χρὴ δὲ καιροῦ μέτρα εἰδέναι· σοφίης γὰρ οὗτος ὅρος, οἱ δὲ ἔξω καιροῦ ῥῆσιν μουσικὴν πεπνυμένως ἀείσωσιν, οὐ παραδέχονται ἐν ἀργίῃ γνώμην, αἰτεῖν δ' ἔχουσι μωρίας.* Statt *οἱ δὲ* muß man leſen *οἳ δὲ* und ſtatt *αἰτεῖν* wahrſcheinlich *αἰτίην*; aber auch die Worte *οὐ παραδέχονται ἐν ἀργίῃ γνώμην* verſtehen wir nicht, wenn wir nicht etwa leſen wollen *ἐνεργείῃ γνώμην*. Manchen herakleitiſchen Klang hat dieſe Stelle allerdings; aber auch manches fremde, und weshalb man ſie könnte für gemacht halten, wie denn *ἀνὴρ δεξιὸς* und *σοφίης ὅρος* uns verdächtig klingen.

345 Will man nun dieſe Rede unſerm Epheſier zuſchreiben: ſo iſt ihr allerdings ihr Plaz auch hier anzuweiſen, theils als Erklärung, wie ihm Vielwiſſerei könne eine *κακοτεχνίη* ſein — denn gewiß ganz verkehrt ſcheint Aldobr. ſtatt deſſen *καλοτεχνίη* leſen zu wollen — wiewol auch ſo die Beziehung auf den Pythagoras nicht recht einleuchtet, theils als eine nur ſcheinbar für, in der That aber wider abſichtliche Dunkelheit ſprechende Stelle.

An das bisherige den ſelbſtgelehrten und Erfinder bezeichnende reihen ſich mehrere Urtheile des Herakleitos über andere Weiſen und Dichter, zuerſt über den Homeros, vornämlich weil er den Streit hinweggewünſcht — man ſehe Arist. Eth. Eudem. VII, 1. Plut. de Isid. Vol. II, p. 370 und Schol Venet. ad Iliad. XVIII, 107, die ſich einer ſtattlichen Widerlegung befleißigen. Ob aber daſſelbe gemeint ſei in einer Stelle des Diogenes (IX, 1) „daß Homeros verdiene aus den Spielen herausgeworfen und „geſchlagen zu werden," bleibt zweifelhaft wegen des mit ihm in Verbindung geſezten Archilochos. Beſſer verſteht man was die

eben angeführten Scholien ad Il. XVIII, 251 sagen, Herakleitos habe den Homeros, sicher auch tadelnd, einen Sterndeuter genannt *), aus einem ähnlichen Tadel des Hesiodos bei Plutarchos (Camill. Vol. I, p 137. 138) er habe nämlich nicht gewußt, daß „alle Tage nur eine und dieselbe Natur haben," wo die Worte φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν sich sehr einer wörtlichen Anführung zu nähern scheinen. So scheint er auch von den berühmten Sieben mehrere besonders beurtheilt zu haben, wenn sich Diogenes mit Recht auf ihn beruft in Beziehung auf den Thales (I, 20) und auf den Pittakos (I, 76). Auf den Bias aber führt er ein freigebiges Lob wörtlich an (I, 88). 346

15. *Καὶ ὁ δυσάρεσος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας Ἐν Πριήνῃ ἐγένετο Βίας ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.* „In Priene war Bias, „der Sohn des Teutames, der höher zu rechnen ist als die „übrigen." Unter welchen übrigen wol kaum schon die bestimmte Zahl der Sieben gemeint ist.

Schwerlich läßt sich denken, wie und weshalb dem Herakleitos Urtheile wie diese sollten untergeschoben sein; und so bleibt unläugbar, daß er der erste gewesen ist, der indem er selbst hervorbringend sich als Weisen darstellte, zugleich auch Kritik über andere geübt hat. Und vielleicht sollen den strengen Charakter derselben rechtfertigen die Worte bei Diogenes (IX, 2) 347

16. *ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν*, „Uebermuth thut mehr Noth zu löschen als Feuersbrunst," denen ich lieber diese Bedeutung als eine politische beilegen möchte.

*) Dasselbe sagt auch Eustath. zu dieser Stelle. Nun will man freilich sagen, auch hier sei der Grammatiker Herakleitos gemeint. Dies ist aber gewiß falsch, da Eustath. sonst wo er einen spätern Herakleitos anführt, dies ausdrücklich sagt, einmal *Ἡράκλειτος οὐχὶ ὁ σκοτεινός*, und ein anderes Mal *εἰς ὃ καί τις Ἡράκλειτος ἐπονήσατο*. Beide Stellen führt Fabricius selbst anderwärts an und stellt doch jene Behauptung auf.

In ein allgemeines zuſammengefaßt ſcheinen ſeine Urtheile vor uns zu liegen theils in einer erſt ſpäter zu betrachtenden Stelle bei Sextus, theils in einem durch Stobäos aufbehaltenen Bruchſtükke, welches zwar gewiß ächt iſt, aber auch unverſtändlich genug.

17. *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥςε γινώσκειν ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον· ὅτι σοφόν ἐςι πάντων κεχωρισμένον.* Stob. Serm. III, p. 48. So ſcheint kaum möglich einen Sinn aufzufaſſen, ſondern man muß wenigſtens das zu Gute machen, daß in einigen Handſchriften der lezte Saz *ὅτι σοφόν* u. ſ. w. unmittelbar nach dem *ὥςε γινώσκειν* folgt, die Worte aber *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον* nur am Rande ſtehen. Dann verſteht man doch ſo viel „So vieler Re-
„den er auch gehört, keiner ſei doch dahin gediehen, daß er einſehe
348 „wie das Weiſe von allem abgeſondert iſt," nämlich das wahre Erkennen etwas durchaus anderes als die *πολυμαθίη*, das Wiſſen um vielerlei einzelnes als ſolches. Ob nun aber den Sinn der Worte *ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον*, die doch ſchwerlich ganz falſch ſein können, das folgende ganz mit fortgeriſſen, oder ob Herakleitos ohngefähr gemeint, ſondern auf dem gewöhnlichen Wege müſſe man entweder ein Gott ſein, der allein in allem einzelnen ſein könne, oder man ſei ein Thier, in jedes einzelne als ſolches für ſich hingegeben, dieſes müſſen wir wol unentſchieden laſſen.

IV. Aber auch dieſe Urtheile über andere, da ſie ſich doch mehr oder weniger auf die von ihnen aufgeſtellte Anſicht der Natur bezogen, können ſehr wol in des Herakleitos Buch von der Natur enthalten geweſen ſein; und da das nämliche von allen irgend ächte Farbe haltenden Bruchſtükken gilt, auch außer jenem offenbar falſchen Zoroaſtres nirgend ein anderes Werk namhaft gemacht wird als das über die Natur, vielmehr Diogenes, ſonſt ein fleißiger Aufzähler von Büchern, (IX, 5 und 11) nur von Einem Werke des Herakleitos redet, auch Clemens daſſelbige beweiſet, indem er in zwei bereits angeführten Stellen in

der einen (Strom. V, 8. p. 676) das Werk unter der Ueberſchrift περὶ φύσεως anführt, in der andern aber (Strom. I, 21. p. 396) geradezu nur ſagt ἐν τῷ συγγράμματι: ſo wollen wir überhaupt nur dieſes Eine Werk als herakleitiſch annehmen, wenn auch Diogenes (Prooem. sgm. 16) unſern Epheſier nicht namentlich unter denen aufführt, welche ihre Weisheit in einer einigen Schrift niedergelegt haben. Auch ſoll uns nicht irre machen die Stelle im Suidas (v. Ἡράκλειτος) καὶ ἔγραψε πολλὰ ποιητικῶς, da ſie offenbar aus Mißdeutung irgend einer Stelle entſtanden iſt, in welcher nur geſagt wurde daß Herakleitos größtentheils in poetiſchem Stil geſchrieben habe. Schreibt doch derſelbe (v. ἀνάριθμος) dem Herakleitos auch ein auf ihn gedichtetes Epigramm zu, eben ſo fälſchlich als ihm Stob. Ecl. Phys. I, p. 282. Ed. Heer. der ſein ſollende Vers beigelegt wird Ἐκ πυρός γε τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ, welcher offenbar von einem der den Gegenſaz recht in der Kürze aufſtellen wollte, jenem xenophaniſchen (ebend. S. 294) ἐκ γαίης τε τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ nachgebildet iſt.

Leider nur ſind auch über dieſes eine Werk wunderliche Meinungen genug zu berühren. Hieher iſt wol zuerſt zu rechnen die von Diogenes (IX, 5) ohne Quelle, aber doch deshalb wol nicht als allgemein bekannt und angenommen, erwähnte Eintheilung deſſelben in drei λόγους, in die Rede vom Ganzen, in die politiſche und in die theologiſche. Eine ſolche Eintheilung ſcheint gar nicht im Geiſte der damaligen Zeit, und noch weniger im Geiſte dieſer Philoſophie, welche, ganz vom Ineinanderfließen aller Dinge ergriffen und faſt berauſcht, am wenigſten muß im Stande geweſen ſein, dasjenige ſo ſtreng zu ſondern was für ſie am meiſten in einander fließen mußte, wie nicht nur leicht gezeigt werden kann und uns anderwärts von ſelbſt ſich ergeben wird, daß die Abhandlung vom Ganzen und die theologiſche mußten in einander gefloſſen ſein, ſondern auch aus einem merk-

würdigen Bruchſtükk erhellt, wie dem Herakleitos auch das politiſche und theologiſche verfloß.

18. *Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ μᾶλλον ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. Κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* „Die „mit Vernunft reden müſſen beharren auf dem gemeinſchaftli„chen aller, wie eine Stadt auf dem Geſez und noch weit feſ„ter. Denn alle menſchlichen Geſeze werden genährt von dem
351 „einen göttlichen. Denn dieſes herrſcht ſo weit es will, und „genüget allem und überwindet alles.“ Stob. Serm. IV, p. 48. Man könnte vielleicht Verdacht auf dieſes Fragment werfen, weil Diogenes (IX, 2) ganz ähnliches mit ganz andern Worten anführt.

19. *Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος.*

aber ſie ſind wol verſchieden genug um neben einander beſtehen zu können. Und wer kennt die Manier des Herakleitos genau genug, um zu wiſſen ob nicht dieſe Stelle zwiſchen dem erſten und lezten Saz des ſtobäiſchen Bruchſtükkes geſtanden hat.

Hiezu kommt noch daß unter allen aufbehaltenen Trümmern ſich auch keine Spur von ausgebildeter Theologie zeigt, ſondern nur wenige Andeutungen von der allgemeinſten Art. Und ſollte dieſer ganze Theil ſo ganz untergegangen ſein? Müßte nicht der Verfaſſer der homeriſchen Allegorien, bei dem doch Anführungen aus Herakleitos vorkommen, tauſend erwünſchte Gelegenheiten gefunden haben, ſich aus dieſem Theile zu bereichern? und ſollte nicht die eigenthümliche Anſicht des Mannes noch vielerlei dar geboten haben für das Verlangen des Skeptikers Sextus, Widerſprüche aufzuſtellen in der Lehre von den Göttern, ſo daß er ſich

gewiß dieſen Theil ganz beſonders würde zu eigen gemacht ha- 352
ben? aber in dem ganzen Abſchnitt ſeines Werkes (adv. Math. IX, cap. II) der von den Göttern handelt, gedenkt er des Herakleitos auch nicht ein einiges Mal. Daß aber das Werk über die Natur eine eigene Abhandlung vom Staat ſoll enthalten haben, ſcheint damit zuſammenzufallen, daß einige den Herakleitos überhaupt nicht für einen bloßen Phyſiologen gehalten haben, ſondern auch, oder gar mehr, für einen Sitten- und Staatslehrer. Dieſes lehrt uns Sextus, der zwar (adv. Math. VII, 5—7) ſelbſt den Herakleitos unter denjenigen nennt, welche nur den naturwiſſenſchaftlichen Theil der Philoſophie dargeſtellt haben, dabei aber hinzufügt, dies ſei nicht allgemeine Meinung, ſondern es ſei die Frage aufgeworfen worden, ob nicht Herakleitos keineswegs bloß ein phyſiſcher, ſondern auch ein ethiſcher Philoſoph geweſen. Sehr zu wünſchen wäre freilich geweſen, daß er, dem das Werk vor Augen lag, ein beurtheilendes Wort über dieſe Anſicht geſagt hätte. Soviel aber ſcheint doch aus ſeinem Stillſchweigen bei dieſer Gelegenheit zu erhellen, daß er von dieſer dreifachen Eintheilung nichts gewußt hat. Woher ſie aber ſtammen mag, dies iſt ſchwer zu errathen. Man könnte ſie für eine ganz ſpäte Conjectur halten von ſolchen, welche, überzeugt Herakleitos habe nur Ein Werk verfaßt, eben jene einzelnen An- 353
deutungen nicht unmittelbar phyſiſchen Inhaltes und jene Aeußerungen über ihn, daß er auch ein Sittenlehrer geweſen, und vielleicht jene andere (Heracl. alleg. hom. Gal. p. 442) „daß er „die natürlichen Dinge, die nur dunkle Andeutungen geben kön„nen, theologiſire" mißverſtehend, oder vielleicht gar eines jüngeren Herakleitos Lob der zwölf Götter (Diog. IX, 17) mit dem älteren Werke ſchmählich verwechſelnd, welche ſage ich dieſes alles in Uebereinſtimmung bringen wollten mit des Werkes bekannter Ueberſchrift Von der Natur, und daraus ſchloſſen, dieſes müſſe ganz ausweichende Theile enthalten haben. Doch das möchte wol eine zu kühne Muthmaßung, und eher zu glauben ſein, die

Eintheilung rühre her von den Auslegern und Commentatoren des Herakleitos beſonders aus der ſtoiſchen Schule, welche dadurch die verſchiedenen, in dem Werke ſelbſt aber keinesweges getrennten Maſſen haben zu bezeichnen geſucht. Denn daß vieles was ſpäterhin, als die philoſophiſchen Disciplinen ſich trennten, dem ethiſchen Theil würde zugeordnet worden ſein, in dem Werke befindlich war, iſt unläugbar, und daß für den Ausleger wol Veranlaſſung geweſen, das was Herakleitos von der Gottheit lehrte zu trennen von ſeiner Lehre von der Welt, ließe ſich
354 vielleicht auch deutlich genug machen. Was aber jene Meinung ſelbſt betrifft, welche den Herakleitos ſeinem Weſen nach mehr für einen Ethiker halten will als für einen Phyſiker: ſo widerſpricht ſie zu deutlich den älteſten und ſicherſten Zeugniſſen. Denn Ariſtoteles führt ihn nicht nur immer mit unter den Phyſikern auf, ſondern er oder einer der doch gewiß aus ſeinem Munde geredet hat, könnte unmöglich, wenn er irgend den Geiſt des Werkes ſo aufgefaßt hätte, die ethiſche Philoſophie ſo beſtimmt auf Pythagoras und Sokrates zurükkgeführt haben, wie Magn. mor. I, 1 und Metaph. XII, 4 geſchieht, wobei von keinem übrig gebliebenen Commentator etwa durch eine Hinweiſung auf den Herakleitos nachgeholfen wird. Ein ſolcher gänzlicher Mißverſtand aber von Seiten des Ariſtoteles wäre wirklich nur in dem undenkbaren Falle denkbar, wenn Herakleitos über die ſittlichen Gegenſtände durchaus nur in jenen von der Natur hergenommenen Allegorien geredet hätte, welche Diodotos einer von ſeinen Auslegern überall finden will, wie Diogenes (IX, 15) von ihm berichtet, er habe behauptet alles naturwiſſenſchaftliche ſei nur beiſpielsweiſe vorgebracht und das Buch handle vom Staat. Dies iſt unſtreitig, wenn nicht ein ungeheurer hier doch nicht zu vermuthender Mißverſtand von Seiten des Diogenes die Sache
355 ſehr verſchlimmert hat, einer von den ſtärkſten nach einer ungewohnten Seite hin ſich verbreitenden paraſitiſchen Auswüchſen der Sucht des Allegoriſirens, und ſchon durch eine aufmerkſame

Betrachtung des wenigen übriggebliebenen muß das umgekehrte erhellen, daß nämlich das ethiſche nur beiſpielsweiſe und gelegentlich könne vorgekommen ſein, das Buch aber von der Natur gehandelt habe. Auf jene Anſicht bezieht ſich auch der Ruhm den derſelbe Mann über das herakleitiſche Werk in einem Senarius ausgeſprochen hat, welchen Diogenes (IX, 12) ſonderbar genug für eine Ueberſchrift ausgiebt, ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς ϛαθμὴν (wofür Buttmann mit Recht erinnert ϛαθμὸν zu leſen) βίου. Und gewiß eben ſo wenig war auch γνώμη ἠθῶν eine Ueberſchrift, ſondern nur ein ähnliches Lob des ethiſirenden Inhaltes. Was nun gar die dritte an der Stelle angeführte Ueberſchrift Μοῦσαι betrifft, ſo denke man ja nicht daß ſie dieſem Werke angehört habe, oder wolle vielleicht ein anderes neunfach getheiltes aus ihr erweiſen, ſondern erinnere ſich nur der Stelle (Soph. p. 242 e) wo Platon den Herakleitos Μοῦσαι Ἰάδες nennt, woraus ſie höchſt ungeſchikkterweiſe entſtanden iſt.

Es bleibt alſo dabei, daß wir alle Bruchſtükke, ſofern ſie ächt ſein ſollen, darauf anſehn müſſen, daß ſie einen Plaz eingenommen haben in dieſem einen Werke, welches weſentlich eine 35
Darſtellung der Natur enthielt, und daß wir trachten müſſen zu erkennen, wie alles auch das mannigfaltigſte darunter als in einem und demſelben Werke vorgetragen auch in Einem Sinne gedacht und wie aus Einem Guſſe gleichartig und einklingend ſein muß.

---

I. Womit nun könnten wir dieſe Darſtellung ſicherer anfangen, als mit dem was Platon der älteſte und ſicherſte Zeuge überall als das Weſen der herakleitiſchen Weisheit aufſtellt, daß „alles ſich wie Ströme bewege" (Theaet. 160. d), daß „alle „Dinge gehen und nichts feſt bleibe" (Cratyl. 401. d. 402. a), daß er alles ſeiende einem ſtrömenden Fluß vergleiche, und daß alſo niemals irgend etwas eigentlich ſei, ſondern alles immer nur

werde (Theaet. 162 e). Dieſes alles geht ganz beſtimmt den Herakleitos an aus beiden Geſprächen; weiter gehend aber hüte man ſich ja, daß man nicht eine Holztaube greife ſtatt der zahmen, den Protagoras etwa oder den Kratylos mit andern unſicher herumfahrenden und gar nicht zu behandelnden Herakleiteern (Theaet. 179 d. e) anſtatt des Herakleitos ſelbſt. Eben ſo bezeichnet die ariſtoteliſche Metaphyſik (I, 6) die herakleitiſchen
357 Meinungen ſo, „daß alles wahrnehmbare immer fließe," und der Ausleger Alexandros (in Arist. Top. p. 43 Ed. Ald.) und offenbar aus dieſem Suidas (v. *θέσις*) daß nach Herakleitos alles unaufhörlich fließe und immer werde, nichts aber niemals ſei, ganz genau dem Platon einſtimmig, wie auch Ammonius (in Arist. de interpr. Ven. 1551 p. 8) und Herakleides (Alleg. hom. p. 465) *ἐπειδὴ ῥύσει τινὶ καὶ ἀεννάῳ κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται*, wo, ohne jedoch den Herakleitos zu nennen, vieles herakleitiſirt; und viele andere könnten noch angeführt werden ganz auf dieſelbige Weiſe. Dieſen gültigſten Zeugniſſen folgend nehmen wir nun auch an was Plutarchos (*Ei* ap. Delph. II. p. 392. Hutt. cap. XVIII. Vol. IX, p. 239) ſagt

20. *Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔξι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον, οὔτε θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλὰ ὀξύτητι καὶ τάχει τῆς μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδὲ ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι· ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἡττᾶσθαι τὴν γένεσιν.* „Denn man vermag nicht zweimal in „denſelben Fluß zu ſteigen nach Herakleitos, noch ſterbliches „Weſen zweimal berührend zu treffen," nämlich dieſes *κατὰ*
358 *ἕξιν* ſoll darauf deuten, daß die Erinnerung wol auch nach Herakleitos rein wiederholen kann was die Wahrnehmung gehabt hat, und gehören eben deshalb dem Plutarchos, „ſondern „in der Veränderung Schnelligkeit und Heftigkeit zerſtreut es

, und ſammlet ſich wieder, oder vielmehr nicht wieder noch „hernach, ſondern zugleich geht es zuſammen und läßt wie„der los, ſtrömt zu und ſtrömt ab, ſo daß auch das werdende „deſſelben nie zum Sein gelangt, weil nie aufhört noch zu „überwinden iſt die Erzeugung.“ Hier erkennen wir wenigſtens in den ausgezeichneten Worten *σκίδνησι — συνάγει* und *συνίζασι — ἄπεισι* mit ziemlicher Gewißheit eigne herakleitiſche; denn die Worte *μᾶλλον . . . ἅμα* welche mit Recht nebſt den mit ihnen verloren gegangenen *συνίζασι καὶ ἀπολείπει* aus Euſeb. hergeſtellt ſind, ſind offenbar ein wegen des *πάλιν* eingeſchobener Zuſaz des Plutarchos, um den Herakleitos auch in der Sprache conſequent zu machen, wie denn das ganze Kapitel dieſe Lehre auf die Spize zu ſtellen ſucht. In den folgenden ſcheint mehr Plutarchos zu reden; jene kurzen an einander gedrängten Gegenſäze aber ſcheinen ganz in Herakleitos Stil zu ſein, und ſind vielleicht nicht unglükklich nachgeahmt in einer Stelle gegen das Ende des erſten Briefes (Steph. Poes. phil. p 147).

Offenbar mehr mit ſeinen eigenen als mit des Herakleitos Wor- 359
ten ſagt daſſelbe Plutarchos (de sera num. vind. II, p. 559). „Oder ſollen wir unvermerkt in den herakleitiſchen Fluß alle „Dinge hineinwerfen, in welchen er nicht zugiebt zweimal hin„einzuſteigen, weil alles bewege und verändere die umwandelnde „Natur.“ In einer andern Stelle hingegen (quaest. nat. II, p. 912) welche ähnlich lautet „In denſelbigen Fluß zweimal kannſt „du nicht hineinſteigen, wie Herakleitos ſagt, denn andere Wäſ„ſer ſtrömen zu,“ ſcheinen wenigſtens dieſe lezten Worte *ἕτερα γὰρ ἐπιῤῥεῖ ὕδατα* herakleitiſch zu ſein, wie uns Euſebios lehrt, welcher (Praep. evang. XIV, 20) auch erſt mittelbar vom Kleanthes beibringt, dieſer habe, als er die Lehren des Zenon mit denen anderer Phyſiker verglichen, geſagt „Zenon erkläre die „Seele wie Herakleitos, welcher um deutlich zu machen daß die „Seelen jedesmal nur durch Einathmen vernehmend werden (*ὅτι*

„αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται) sie den Flüs-
„sen vergleicht" (welches freilich entweder eine unrichtige Ausle-
gung iſt, oder eine unſtatthafte den Sinn verdunkelnde Zuſam-
mendrängung des Berichterſtatters, wenn man nicht ſtatt εἴκασεν
αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς leſen will εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ἐν τοῖς
ποταμοῖς, was doch nur noch ungeſchikkt wäre und nicht mehr
unrichtig) alſo ſprechend,

360 21. Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ. „Den in denſel-
„ben Fluß hineingeſtiegenen ſtrömt immer anderes und ande-
„res Waſſer zu"

wo die wörtliche Anführung zu deutlich angegeben iſt durch das
λέγων οὕτως und zu ſicher, da wir annehmen müſſen daß wir
ſie nur aus der zweiten Hand haben ſeit dem Kleanthes. Und
ſo müſſen wir denn auch als richtig annehmen was ſpätere Zeu-
gen wiederholen in demſelben Sinne, Sextus z. B. (Pyrrh. Hy-
pot. III, 115), Herakleitos vergleiche der heftigen Strömung ei-
nes Fluſſes die leichte Beweglichkeit unſerer Materie; wo wir
zwar nicht gradezu behaupten wollen ὀξεῖα ῥύσις ſei der eigene
Ausdrukk des Herakleitos, aber doch aufmerkſam machen auf die
darin liegende Nebenbedeutung, durch welche auch der Bewegung
ſelbſt, daß ich ſo ſage, ausdrükklich die Ruhe genommen wird,
zumal auch in der angezogenen plutarchiſchen Stelle ὀξύτης und
ταχύτης neben einander ſtehen. Eben ſo auch verſichern Plac.
Phil. I, 23 und Stob. Ecl. Phys. I, p. 396 im weſentlichen ein-
ſtimmig

Ἡράκλειτος ἠρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀναιρεῖ
(wo man faſt glauben möchte, beide hätten Einer Quelle fol-
361 gend, eine falſche Lesart vor ſich gehabt, und ſollten eigentlich
geſchrieben haben ἐκ τῶν ὄντων, was einen weit reinern Sinn
giebt, er habe Ruhe und Bewegung gleichſam aus dem Ver-
zeichniß des ſeienden ausgeſtrichen. Allein nicht nur Dioge-
nes (IX, 8) ſagt ebenfalls καὶ ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην,

ſondern auch Hermias (Irris. gent. Ed. Oxon. p. 303) läßt den Herakleitos ſagen ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ, und Lucian in einer offenbar nachahmenden Stelle (Vit. auct.) ſagt λέγω δὲ τὰς ἐκπυρώσιας καὶ τὴν τοῦ ὅλου συμφορὴν, wo er vielleicht genauer geſagt hätte τῶν ὅλων, ſo daß man faſt glauben möchte, dieſer ſonſt ungewöhnliche Ausdruck τὰ ὅλα als Bezeichnung der Geſammtheit der erſcheinenden Dinge ſei eigenthümlich herakleitiſch.

Und in demſelben Sinne Simplicius (in Phys. Arist. fol. 17 a), der aber wiederum die Sache etwas verwirren würde, indem er ſagt die unmittelbare alles verändernde Strömung habe Herakleitos angedeutet διὰ τοῦ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι, wenn er nicht um eigene Worte des Herakleitos zu geben mehr geſagt hätte als zur Sache gehört, in welchem Sinne er ſich auch in den folgenden Worten berichtigend erklärt. Indeſſen kann man doch daraus, daß er hier wo er zum erſten Mal über dieſen Gegenſtand ſpricht nichts ausführliches beibringt, faſt ſicher den Schluß machen daß er das Werk des Herakleitos nicht 362
mehr vor ſich gehabt, was auch andere Stellen beſtätigen.

Wundern aber muß man ſich, wie Ariſtoteles (Phys. VIII, 3. p. 254 Ed. Cas) ſagen kann „die behauptenden daß nicht „nur einiges, anderes aber nicht, ſondern daß alles und immer „ſich bewege, dies aber unſerer Wahrnehmung entgehe, beſtimmten zwar nicht genau welcherlei Bewegung ſie meinten oder ob „alle Arten u. ſ. w.“ Vielleicht hat auch Alex. Aphrod., weil ihm doch vorkam als ob Herakleitos dieſen Vorwurf nicht verdiene, lieber geglaubt, wie Simplicius (ad Arist. Phys. f. 276 a) uns berichtet, Ariſtoteles meine hier nicht den Herakleitos, ſondern die Atomiſtiker. Denn daß Herakleitos ſelbſt ein Atomiſtiker geweſen, iſt gewiß dem Alexandros nicht in den Sinn gekommen; und auch wir wollen hier gleich bei der erſten ſich darbietenden Gelegenheit erklären daß wir nicht das geringſte Gewicht legen auf die nirgend und durch nichts unterſtützte Ausſage

bei Stob. Ecl. Phys. I, p. 350 *Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν* und Plac. Phil. I, 13 *Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει.* Die bei Stobäos bald folgenden Worte *Ἡρακλείδης θραύσματα* scheinen bei dieser Lage der Sache hinreichend, um zu glauben daß
363 ursprünglich diesen Aussagen nur eines früheren Sammlers Verwechselung der Namen Herakleitos und Herakleides, welche bekanntlich öfter vorkommt, zum Grunde gelegen. Und ganz auf die pseudoplutarchische scheint sich auch die pseudogalenische zu beziehn *Τῶν τεσσάρων στοιχείων πράγματα* (lies *θραύσματα*) *βραχύτατα οἷον στοιχεῖα ἀπὸ στοιχείων ἢ ψήγματα νομίζουσιν εἶναί τινες τὸ λεγόμενον ἐλάχιστα. Ἡράκλειτος εἰσάγει ταῦτα νοήσει μόνον ληπτά.* Phil. hist. Ed. Bas. IV, p. 427. Doch um zu der aristotelischen Stelle zurükkzukehren, so möchten wir vereinigend glauben, er habe, wie er oft ungleichartiges auf bloßen Schein zusammenstellt, ursprünglich beide im Sinne gehabt, zulezt aber allerdings mehr an den Demokritos gedacht. Denn dieses daß die Wahrnehmung sich täusche über Ruhe und Bewegung kann sich allerdings auch Herakleitos aneignen, und wir glauben damit nicht dem Platon zu widersprechen, welcher desselben Behauptung gleich sezt mit jener, daß die Wahrnehmung die Erkenntniß sei, und welcher auch wol nur von den Nachfolgern des Herakleitos sagen wollte daß sie auch in ihrer Seele überall nichts festes und bleibendes leiden möchten. Denn Sextus sagt (adv. Math. VII, 126) auf eine Art welche offenbar beweiset daß er aus dem herakleitischen Werke Bericht
364 erstattet „Herakleitos habe, ähnlich den früher erwähnten Naturforschern, die Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten zur Erkenntniß der Wahrheit, und die Vernunft als Unterscheidungsmittel aufgestellt;“ welches freilich kein treuer Bericht ist, sondern der Ausleger verallgemeinert zu sehr die Meinung des alten Weisen und greift in dessen dichterisch schwebenden Vortrag unsanft genug ein mit seiner späteren Kunstsprache und dialekti-

ſchen Beſtimmtheit. Richtig iſt aber gewiß das unmittelbar folgende, und deutlich ſagt Sextus daß er uns die eigenen Worte des Herakleitos wiedergiebt,

22. ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν, κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. „Schlechte Zeugen „ſind den Menſchen die Augen und Ohren der mit rohen „Seelen begabten." Ganz anders iſt freilich Sextus Umſchreibung, „dies wolle ſagen, es zieme nur rohen Seelen den ver„nunftloſen Sinneseindrükken zu glauben," faſt als hätte er ſtatt ἐχόντων geleſen ἔχουσιν. Allein Stobäos wiederholt daſſelbe (Serm. IV, p. 55) κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, wo man nur μάρτυρες einſezen muß und das bloß erklärende ἀφρόνων hinauswerfen, welches vielleicht, unſchädlich dem Sinne, ἀνθρώπων ſtatt ἀνθρώποισιν nach ſich gezogen hat, 365
ſo daß man leicht die buchſtäbliche Uebereinſtimmung wieder auffindet.

Unter eben ſolcher Einſchränkung iſt denn auch zu verſtehen der Ausſpruch bei Diogenes (IX, 5) καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι, nämlich nur da wo es gegen die allgemeine Anſchauung des Fluſſes aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Beſtehens des einzelnen täuſcht. In einem anderen Zuſammenhang, wo wahrſcheinlich nicht mehr von der Wahrnehmung überhaupt die Rede war, muß alſo geſagt geweſen ſein was uns Polybios (L. XII) aufbewahrt hat

23. ἀληθωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως καθ' Ἡράκλειτον· ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες, welches leztere leicht eigne Worte unſers Epheſiers ſein mögen.

Vielleicht gehören hieher noch ein paar andere Stellen. (Plut. de fac. lun. Vol. II. p. 943) „Und richtig ſagt Herakleitos daß im „Hades die Seelen riechen" καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι

αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην, wovon ich jedoch nicht weiß wieviel wirklich und buchſtäblich dem Herakleitos zugehört. Es iſt aber hiemit zu vergleichen Aristot. de sensu et sensili c. 5. p. 412 Ed. Cas. „weshalb denn" — weil nämlich der Geruch entſtehe durch eine rauchartige trockne Ausdünſtung, von der un-
366 ten mehr — „auch Herakleitos ſo ſich ausgedrükkt hat

24. „daß wenn alles ſeiende Rauch würde, die Naſe doch „es unterſcheiden würde." ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα κάπνος γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν. Gewiß nicht durchaus mit herakleitiſchen Worten, aber doch einen Saz deſſelben ganz getreu wiedergebend und in den lezten Worten nicht ohne Spuren ſeiner eigenthümlichen dunklen Art. Alex. Aphrod. erklärt, die Naſe würde alsdann alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunſt ihr eigenthümlicher Gegenſtand iſt. Man könnte aber auch glauben es habe mehr Nachdrukk in dem διαγνοῖεν gelegen, und der Sinn ſei geweſen, die Naſe würde alsdann doch noch alles unterſcheiden, indeß für alle andere alles nur Ein verworrenes wäre.

So, könnte man meinen, habe Herakleitos in einer durchgeführten Zuſammenſtellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein beſtehendes als ſolches, ſondern nur die Ausdünſtung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zuſtande in einen andern, alſo am ausſchließendſten und unmittelbarſten das Werden ſelbſt wahrnehme, und habe deshalb auch den Seelen im Zuſtande der möglichſten Abgelöſtheit vom Leibe, im Hades, noch dieſe Art der Wahrnehmung
367 beigelegt. Vielleicht aber auch bezieht ſich dies auf keinen Vorzug, ſondern er hat nur die Unzuverläſſigkeit der Sinne auch daraus nachgewieſen, weil jeder nur ſein beſtimmtes Gebiet habe und alſo für ſich ſelbſt ganz unzureichend ſei *). Denn ſchwer-

*) So möchte ich Plac. Phil. IV, 8, p. 899 Ἐμπεδοκλῆς, Ἡρακλείδης παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις γίνεσθαι

lich möchte Plutarchos jene Worte richtig und genau angewendet haben, deren Meinung nach dem Zuſammenhang ſeiner Rede dieſe müßte geweſen ſein, daß im Hades die Seelen durch den Geruch ſich nähren würden anſtatt durch Speiſe. Doch es iſt um ſo vergeblicher hierüber etwas entſcheiden zu wollen, da Theophraſtos am Anfang ſeines Buches de sensibus auch den Herakleitos unter diejenigen zählt welche in Erklärung der einzelnen Sinne ganz zurükkbleiben, und hernach von ihm auch nichts wieder anführt. Indeß eben das allgemeine iſt für uns hier merkwürdig genug, was nämlich Theophraſtos unſerm Epheſier und dem Anaxagoras gemeinſchaftlich zuſchreibt, offenbar aber in einer Formel welche mehr dem erſten als dem lezten angehört, ſie hätten ſich vorgeſtellt τὴν αἴσθησιν ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι „die Wahrnehmung werde uns in dem Uebergange 368
„der Dinge aus einer Form in die andere," ein Geſichtspunkt, von welchem aus ganz vorzüglich geſagt werden konnte, das Erkanntwerden ſei ein Leiden, und der mit der Anſicht von dem Fluß aller Dinge genau zuſammengehört.

Daß demzufolge Herakleitos die Sinne ſofern ſie ein Beſtehen des einzelnen zu verkündigen ſcheinen tadeln mußte, iſt klar; wie aber Ariſtoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht beſtimme mit welcherlei Bewegung alles ſich bewege, dies iſt nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchſtükken und ſpäteren Zeugniſſen dieſe Bewegung ausführlich beſchrieben wird, ſondern auch Ariſtoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verſchiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entſtehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme, und Simplicius ganz in ſeinem Sinne wenn auch genau genommen nicht ganz richtig redet, wenn er ſagt (in Arist. Phys. f. 310. a) „auch die welche nur Ein Ele-

---

τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἑκάστῃ ἁρμόζοντος ſtatt Ἡρακλείδης immerhin leſen Ἡράκλειτος.

„ment und Ein Prinzip annehmen, unter welche auch Heraklei-
„tos gehöre, ſezen die Ortsbewegung als die erſte. Denn die
„Verdichtung und die Verdünnung zeigten auch eine örtliche Be-
„wegung an.“ Es läßt ſich alſo nicht denken daß Ariſtoteles
369 ſchon den allbekannten Ausdrukk des Herakleitos ὁδὸς ἄνω καὶ
κάτω unrichtig oder unvollſtändig ſollte verſtanden haben. Ja
wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe ſich über jene
Bewegung nicht genauer erklärt: ſo haben wir grade heraus zu
ſagen kein einziges wahrhaft herakleitiſches Wort mehr übrig;
und es iſt gar nicht abzuſehen was doch in ſeinem Werke über
die Natur geſtanden habe, wenn es nicht durch und durch eine
nähere Entwikkelung jener Grundanſchauung geweſen iſt. Oder
man müßte annehmen Ariſtoteles habe den Herakleitos noch weit
weniger geleſen als wir irgend zu fürchten wagten.

II. Auf welche Weiſe nun dieſe Verwandlung der Dinge
in dem Werke des Herakleitos dargeſtellt worden, darüber ſind
im weſentlichſten alle einig; ſo wie aber nach dem einzelnen ge-
fragt wird, weichen ſie von einander ab. Zuerſt nämlich ſtim-
men alle darin zuſammen, daß nach ihm das Feuer der Anfang
aller Dinge ſei, und aus ihm alles andere durch Verdichtung
und Verdünnung entſtehe, wie auch wieder in Feuer aufgehe
und endige. So Simplicius (ad Arist. Phys. fol. 6. a.)

„Hippaſos aber der Metapontiner und Herakleitos der Ephe-
„ſier ſezen auch die Welt als Ein bewegtes und begrenztes.
„Aber ſie machen das Feuer zum Anfang, und aus Feuer
370 „machen ſie die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung,
„und löſen ſie auch wieder auf in Feuer, ſo daß dies die ein-
„zige zum Grund liegende Natur wäre. Denn alles, ſagen
„ſie, ſei nur verwechſeltes gegen Feuer“ πυρὸς ἀμοιβήν.
Wo wir nun nicht dafür haften wollen daß Hippaſos wirklich
den Herakleitos durch dieſe ganze Anſicht begleitet habe, ſon-
dern vielmehr glauben, ſeine Art das Feuer als die Grund-
urſache aller Dinge anzuſehn möge eine ganz andere geweſen

ſein als die herakleitiſche. Wie denn, wo von dem beſtändigen Fluß unmittelbar die Rede iſt, Ariſtoteles nirgend unſeres Wiſſens den Hippaſos ausdrükklich dem Herakleitos beigeſellt, und ſich auch in den ſpätern Sammlern keine Spuren zeigen, daß ſie dieſes bei den Alten gefunden.

Eben ſo Diogenes (IX, 8)

*Πῦρ τὸ στοιχεῖον, καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα.* So verbeſſert Roſſius (Comment. Laert. p 172). Wiewol man auch — denn eine Handſchrift beweiſet hier wenig — da hier überall das Verbum fehlt, jeden Saz vereinzeln und denn auch ſtehen laſſen könnte *ἀραιώσει καὶ πυκνώσει τὰ γινόμενα* nämlich *γίνεσθαι*.

Und nur nicht überall findet ſich daſſelbe. Daß man freilich nicht auf gleiche Weiſe wie aus dem Waſſer ſagen kann die 371
Dinge entſtehen aus dem Feuer durch Verdichtung und Verdünnung, indem dem Waſſer zwar beides, dem Feuer aber nur das eine begegnen kann, leuchtet ein, und vielleicht hat auch deshalb Ariſtoteles (Phys. I. c. 6. p. 201) in der Stelle „und alle geſtalten dieſes Eine durch Gegenſäze, wie durch Dichtigkeit und „Dünnheit und durch mehr und weniger" zu jener Formel *πυκνότητι καὶ μανότητι* noch die andere *καὶ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον* hinzugefügt. Allein überall liegt in den Worten, daß das Feuer *ἀρχὴ* ſei, eine durchaus ſpätere Anſicht zum Grunde, wie denn auch keine Spur zu finden iſt daß Herakleitos ſich dieſes Ausdrukkes bedient habe, vielmehr leicht wäre zu zeigen daß derſelbe ihm nicht geziemen konnte. Und wunderliche Dinge ſind denen begegnet die hievon angefangen haben, wie Simplicius (in Arist. Phys. f. 310. a) meint „die welche nur Eine *ἀρχὴ* „annähmen wie auch Herakleitos, bewürkten das Entſtehen und „Vergehen durch Verdünnung und Verdichtung, was denn eigentlich daſſelbe wäre wie Miſchung und Scheidung *σύγκρισις* „*καὶ διάκρισις*, nur daß es von jenen ſchikklicher ſo genannt „würde," wodurch die weſentlichſten Verſchiedenheiten der älteſten

Syſteme aufgehoben würden. Oder Hermias (Irris. Ed. Oxon.
372 p. 223) ſagt ἀρχὴ τῶν ὅλων τὸ πῦρ· δύο δὲ αὐτοῦ πάθη, ἀραιότης καὶ πυκνότης, ἡ μὲν ποιοῦσα, ἡ δὲ πάσχουσα, ἡ μὲν συγκρίνουσα, ἡ δὲ διακρίνουσα, worin alle möglichen Verwirrungen unter einander gewälzt ſind. Daher möchte es gerathener ſein nicht von dieſem Anfange anzufangen, ſondern abſehend von ihm zuerſt nur die Verwandlungsweiſe der Dinge unter ſich zu betrachten. Dieſe nun wird unter der allgemeinen Vorausſezung, daß durch theilweiſe Verlöſchung des Feuers die Geſammtheit der Dinge entſtehe bald ſo beſchrieben (Plac. Phil. I, 3. Vol. II, p. 877. Vgl. Stob. Ecl. phys. I, p. 304) „daß zuerſt „das Dikktheilige in ſich ſelbſt ſich zuſammenziehend Erde werde, „dann dieſe Erde vom Feuer wiederum aufgelokkert darſtelle was „ſeiner Natur nach Waſſer ſei, verdunſtend aber Luft werde." Alſo eine plözliche Erſtarrung und Verdichtung, aus dieſer aber eine ſtufenweiſe Verdünnung und Verflüchtigung. Bald wiederum als eine ſtufenweiſe Verdichtung des Feuers, aus dieſer aber als eine plözliche Verflüchtigung des ſtarren, der Erde, in Feuer. So folgende Darſtellung des Max. Tyr. (Diss. XLI. Ed. Markl. p. 489) Ζῇ πῦρ τὸν γῆς θανατὸν καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θανατόν· ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θανατόν, γῆ τὸν ὕδατος. Wo offenbar das im Tode der Erde lebende Feuer den unmittelbaren
373 Uebergang aus erſterer in lezteres andeutet. Und daß hier Lehren des Herakleitos mit deutlicher Beziehung auf Stellen aus ſeinem Werke und dieſe nachbildend angeführt werden leidet keinen Zweifel. Eben ſo Simplicius (in Epict. Enchir. Ed. Venet. 1528 f. 72) „Denn aus dem Feuer wird Luft und aus der Luft „Waſſer, und aus dem Waſſer Erde und wiederum Feuer; und „nach dem Frühling Sommer und Herbſt und Winter und wie„derum Frühling;" wiewol er kurz zuvor eine gegenſeitige Verwandlung von Luft und Waſſer in einander aufgeſtellt hatte. Wiewol nun hier Herakleitos nicht einmal genannt wird, und man alſo eher an Stoiker denken könnte: ſo iſt doch dieſer Theil

der Physiologie bei ihnen so ganz herakleitisch, daß man ohne besondere Anzeigen keine bedeutende Abweichung anzunehmen Ursache hat. Anderwärts endlich finden wir beschrieben (Diog. IX, 9)

*Πυκνούμενον γὰρ τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι, συνιζάμενόν τε γίνεσθαι ὕδωρ· πηγνύμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς γῆν τρέπεσθαι, καὶ ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι· πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι,* und dann, heißt es weiter, werde das meiste auf die Ausdünstung aus dem Meere zurükkgeführt *αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός.*

Also offenbar gleichmäßig abgestuft Verdünnung und Verdichtung. In diesem Zwiespalt der späteren Zeugen und Ermangelung der 374
früheren ist es nun um so erfreulicher, daß wir zu einem eigenen Bruchstükke des Herakleitos unsere Zuflucht nehmen können, welches wiewol nur wenige Züge, gleichsam die ersten Grundstriche des gesammten Naturgemäldes enthaltend, doch hinreicht den aufgedekkten Streit zu schlichten. Wir verdanken es dem Clemens (Strom. V, 14. p. 711) und sezen es hieher, ohne uns für jezt bei dem Zwekke aufzuhalten, zu welchem er es anführt.

25. *Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα,* welche Lesart, wie sie Clemens giebt, wol eben so gut ist, als was Steph. (Poes. phil p. 131) aus Eusebius corrigirt *μέτρῳ* — Uebrigens haben wir diesen ersten Absaz des Bruchstükkes nur deshalb auch hiehergesezt um den wahrscheinlich nahen Zusammenhang mit dem folgenden nicht aus den Augen zu rükken. Clemens fährt aber fort, „Daß er aber zugleich auch gelehrt, die Welt sei entstanden „und vergänglich, zeiget deutlich das folgende, *Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.*

Hier muß nun jedem auffallen die merkwürdige Abweichung des 375
Werkes selbst von den späteren Beschreibungen der herakleitischen

Lehre, daß jenes von dem hernach allgemein gewordenen Kanon der vier Elemente nichts weiß, und keine ſolche vierfache Abſtufung kennt von Feuer in Luft, von Luft in Waſſer und von Waſſer in Erde, ſondern nur Feuer, Meer und aus dieſem, zum Theil wenigſtens, Erde. Sehr natürlich aber iſt daß Herakleitos dieſe vier Formen ſo feſt nicht halten konnte ſondern ſie ihm deſto mehr in einander floſſen je mehr ein Uebergang aus einer in die andere wahrzunehmen war. Daher iſt es auch unnöthig und falſch, wenn in der eben angeführten Stelle des Diogenes Gesner (Commentar. soc. Gott. Vol I.) die Luft einſchiebend leſen will τὸ πῦρ ἐξυγραίνεσθαι καὶ ἀέρα γίνεσθαι, συνιζάμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι ὕδωρ κ. τ. λ. So iſt ihm θάλασσα nicht nur das Meer mit allem ihm zugehörigen Gewäſſer, ſondern auch die immer feuchtes aufnehmende und herablaſſende niedere Atmoſphäre, die dem lebendigen Beobachter der Natur ſo tauſendfältig nicht nur mechaniſch gemiſcht und dem Auge ſich vermiſchend ſondern auch lebendig Eins erſcheinen muß mit dem unteren Meere. Daſſelbige wird auch angedeutet in der vorhin
376 mitgetheilten Stelle des Stobäos (Ecl. Phys. I, p. 304) durch die ſonſt ſchwer verſtändlichen Worte „ἔπειτα τὴν γῆν ... φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι.“ Daß in dieſer Bedeutung θάλασσα zu nehmen iſt, geht nicht nur von ſelbſt hervor aus dem gänzlichen Stillſchweigen von der Luft in dieſer Darſtellung, ſondern auch aus der Erklärung des Clemens, der ſie gern hineinbringen möchte, ſchimmert es durch „das Feuer wandle ſich durch „Luft in das feuchte, welches, gleichſam den Saamen der gan„zen Weltbildung, er θάλασσα nennt; aus dieſem aber werde „wieder Erde und Himmel und das darin enthaltene.“ Daher auch kaum zu glauben iſt daß wir eine wörtlich angeführte Stelle des Herakleitos beſitzen in den Worten des Plutarchos (de *EI* ap. Delph. II. p. 392)

ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις

ſondern nur dieſer Gebrauch von θάνατος und γένεσις iſt gewiß dem Herakleitos entnommen, aber als die Gegenſtände an welchen dieſer Gegenſaz aufgezeigt worden ſchoben ſich dem Plutarchos wahrſcheinlich ſeine bekannte vier Elemente unter. Und ſchwer iſt zu glauben, wenn die Stelle worauf wir uns gründen nur die erſte Anlage war, daß in einer ausführlichen Beſchreibung dieſes Prozeſſes Herakleitos auch das verſchiedene in der θάλασσα zuſammengefaßte auf empedokleiſche Weiſe vereinzelt habe. Jene Erklärung von θάλασσα hatte Clemens von ächten 377
und verſtändigen Auslegern des Herakleitos, aber er verſtand nicht, daß dieſes feuchte beides Waſſer und Luft ſollte unter ſich befaſſen, und das „δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν" iſt wol ſein eigen oder einer ſchlechteren Quelle entſchöpft. Doch es iſt beſſer für den Leſer, ſeine erklärenden und verbindenden Worte, wie ſie auf die mitgetheilten herakleitiſchen folgen, hier beizufügen.

*Δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν. ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα.* Es iſt ſchwer hier nicht helfen zu wollen, aber auch zu helfen iſt ſchwer, und wer weiß ob Creuzer (Philos. vett. loci de provid. Heidelb. 1806) wirklich geholfen hat. Denn wer weiß ob die Worte *καὶ θεοῦ* nicht von dem Rande hineingewandert ſind? Oder wer weiß auch ob nicht *τὰ σύμπαντα*, das ſämmtliche urſprüngliche Feuer, das ſein ſoll was verwandelt wird, und die Worte *ὅτι πῦρ* zu dem vorigen gehören? Denn mit dem *δυνάμει γὰρ λέγει* ſteht es doch auf jeden Fall ſo, daß es ſich nur auf das vorſtehende herakleitiſche beziehen kann, nicht auf den Saz *ὅτι πῦρ τρέπεται εἰς ὑγρόν*; denn verwandelt wird das Feuer wirklich, *ἐνεργείᾳ*. Nun 378
kann Clemens entweder zu den Worten *θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ κ. τ. λ.* ſich gedacht haben *ἔϛι*, und deshalb hinzugefügt *Δυνάμει γὰρ λέγει* „er meint nämlich dem Vermögen

„nach iſt das halbe Meer Erde," und dann finge erſt die Erklärung des Ganzen an bei dem ὅτι πῦρ „weil nämlich das Feuer u. ſ. w." Er kann aber auch gleich in Bezug auf das Ganze und auf ſeine eigenen vorhergehenden Worte geſagt haben, *Δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι πῦρ* nämlich *ὁ κόσμος*; und dann müßte man nach *πῦρ* interpungiren, und leſen *ὑπὸ δὲ τοῦ κ. τ. λ.* Doch vielleicht wäre dieſe Anmerkung unnöthig geworden, wenn Creuzer eine wörtliche Ueberſezung nach ſeinem Sinne beigefügt hätte.

Von dieſem Meere nun ſagt Herakleitos „des Feuers Verwandlungen ſind zuerſt Meer, des Meeres aber zur Hälfte Erde zur Hälfte *πρηςήρ*." Daß des lezteren Wortes Bedeutung hier nicht auf eine ſo beſtimmte einzelne atmoſphäriſche Erſcheinung zu beſchränken iſt wie bei Ariſtoteles (Meteorol. III, 1. p. 353 Ed. Cas.) wo es den entzündeten und gefärbten Wirbelwind bedeutet, über den die Naturforſcher mehr wiſſen mögen, dies leuchtet ein. Vielmehr iſt offenbar, da des herakleitiſchen Meeres
379 Verwandlung halb in Erde geſchieht und halb in dieſen *πρηςήρ*, daß wie die Erde die Verdichtung iſt oder der Niederſchlag aus dem wäſſrigen Theile des Meeres, ſo *πρηςὴρ* die Verdünnung oder Verflüchtigung ſeines luftigen Theiles, das Gebiet aller trocknen und feurigen atmoſpäriſchen Erſcheinungen, genau zu reden das erſcheinende Feuer ſelbſt, wie es ſich in der Atmoſphäre bildet. Denn ſo ſagt uns Joh. Philop. (ad Arist. de anim. I, 2) wieder von Herakleitos und Hippaſos was wir nur auf den erſten beziehen wollen

*Πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα φασὶν· αὕτη γὰρ ὑπερβολὴ πυρός* (dieſes nur möchte ſchwerlich ächt herakleitiſch ſein)· *ἀλλὰ τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν, ἣν καὶ σεισμοὺς ποιεῖν, καὶ ἀνέμους, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα κινητικώτατα ἠτιάσατο ἐν τοῖς μετεώροις Ἀριςοτέλης.* Ganz unſerer aufgeſtellten Bedeutung von *πρηςὴρ* gemäß. Ob aber Herakleitos außerdem noch eine einzelne feurige Lufterſcheinung *πρηςὴρ* genannt

habe, wie Stobäos (Ecl. Phys. L. I, cp. 30. p. 594) erzählt, oder ob hier wieder eine Uebertragung des ſtoiſchen auf Herakleitos vor ſich gegangen, da Plac. Phil. III, 3 hier ganz von Herakleitos ſchweigt, wagen wir nicht zu entſcheiden. Gewiß aber wird niemand eine ſolche Stelle als Zeugen auftreten laſſen wollen gegen unſer Bruchſtükk.

Dieſe Worte des Herakleitos zeigen uns alſo ganz beſtimmt die ſtufenweiſe Verwandlung nach der Seite des ſtarren, zugleich 380
aber auch auf der mittleren Stufe das Zuſammenſein beider Verwandlungen, auf der einen Seite die Fortſchreitung in das ſtarre und kalte, auf der andern den Rükkgang ins warme und flüchtige. Wie nun bei einer ſolchen Theilung nach beiden Seiten dieſe mittlere Stufe ſich befindet, das lernen wir aus einer andern Stelle, die Clemens noch in derſelben fortlaufenden Rede anführt

26. *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* „Das Meer wird ausgegoſſen und gemeſſen nach demſelben Verhältniß, welches zuvor Statt hatte ehe es Erde war."

So daß jenes Meer alſo nicht verſchwindet durch die Zertheilung, ſondern immer gleichförmig wieder hergeſtellt wird. Clemens leitet dieſe Worte ein durch den unmittelbar an ſeine Erklärung des vorigen Bruchſtükkes ſich anknüpfenden Saz

*ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται*, nämlich wol Erde und Himmel und das darin enthaltene, *σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ* „*Θάλασσα κ τ. λ.*

Hieraus ſollte man ſchließen dieſe Worte wären aus einer Stelle genommen, in welcher der Rükkgang, der Weg nach oben, zunächſt beſchrieben wurde, und vielleicht für die mittlere Stufe 381
das frühere zugleich wiederholt, und gezeigt, wie dennoch das Meer theils durch Ausdünſtung aus der Erde ſich herſtellend, theils durch die erſte Verwandlung aus dem Feuer entſtehend immer daſſelbige zuerſt angegebene Verhältniß zeige. Wenigſtens

das μετρέεται ἐς τὸν αὐτὸν λόγον kann wol nur als das Reſultat beider vereinigten Prozeſſe für dieſe mittlere Stufe angeſehen werden, weil es ſich ſonſt verdoppeln, nicht aber gleich bleiben würde. Eben daſſelbige nur allgemeiner und wahrſcheinlich mit eigenen Worten des Herakleitos beſagt eine Stelle des Platon (Sophist. p. 242 e)

27. διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται „denn „ſich trennend einigt es ſich immer,"

Nämlich auseinander gehend nach beiden Seiten, gehe es auch von beiden immer wieder zuſammen in dieſelbige Geſtalt.

Weil aber die Beſchreibung des Rükkganges nach oben, wie ſie den hier dargeſtellten Stellen entſpricht, uns fehlt, und manche Spuren auf eine wiederholte Darſtellung deuten: ſo muß uns doch ungewiß bleiben, ob, was außer der ſtufenweiſen Verwandlung ſpätere Berichte erzählen von einer plözlichen Umbildung des Feuers in Erde und der Erde wieder in Feuer, nur Mißverſtand iſt, oder abgekürzte Beſchreibung deſſelben Prozeſſes, oder
382 ob nicht Herakleitos außer jenem außer Zweifel geſezten allmäligen Uebergang auch noch einen unmittelbaren der am meiſten entgegengeſezten Geſtaltungen in einander angenommen hat, und vielleicht auch hierauf ſich bezieht, was Theophraſtos geſagt haben ſoll, daß er manches an verſchiedenen Orten verſchieden erzähle. Wenn man erwägt wie ganz deutlich dieſer Darſtellung die einfache Anſchauung der allgemeinſten atmoſphäriſchen ſowol als auf der Oberfläche der Erde vor ſich gehenden Naturwirkungen zum Grunde liegt, und wie es auch an Erſcheinungen davon nicht fehlt, daß auch aus dem ſtarrſten unmittelbar das Feuer hervorbricht als Wärme oder als Flamme in mancherlei Selbſterhizungen und Selbſtentzündungen: ſo wird dies in der That nicht unwahrſcheinlich. Nur möchte es ſchwer werden, Erſcheinungen nachzuweiſen in welchen auch aus dem bloßen Feuer plözlich das ſtarre, die Erde, hervorgeht; wenigſtens fehlt es unſers Wiſſens an allen Spuren, daß irgend Herakleitos ſich auf

meteoriſche Steine berufen, was uns doch von Anaxagoras aufbewahrt worden, oder daß er beobachtet wie aus dem Rauch unmittelbar feſte Körperchen ſich abſezen. Und eine völlige Gleichförmigkeit in beiden Prozeſſen müſſen wir ſeiner Darſtellung ſchlechthin zuſchreiben, genöthiget durch eine Stelle, welche Tertullianus (adv. Marc. II, c. 28) wahrſcheinlich nicht mehr aus 383
der erſten Hand anführt und wunderlich anwendet „Si ignoravit „Deus meus esse alium super se, etiam tuus omnino non scivit „esse alium infra se. Quod enim ait Heraclitus ille tenebrosus „eadem via sursum et deorsum.“ Wie wunderlich auch von andern andere einzelne Säze, ſobald ſie irgend ſprichwörtlich werden konnten, mögen aus ihrem Kreiſe herausgeriſſen worden ſein, zeigt auch ein ſolches Beiſpiel zur Genüge. Dieſelbige Stelle aber iſt uns in der Urſprache und wahrſcheinlich wörtlich aufbewahrt worden in den Werken des Hippokrates (de alimentis Ed. Chart. VI, p. 297)

28. *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Der Sinn, in welchem der Verfaſſer dieſen Spruch gebraucht hat, iſt aus dem Zuſammenhang in dem allzuaphoriſtiſchen Büchlein nicht zu entnehmen. Der Commentar des Galenos erwähnt freilich auch nicht, daß hier etwas herakleitiſches ſei. Allein offenbar ſind herakleitiſirende Gedanken und Ausdrükke viele in dem Büchlein, wie z. B. *ξύμφωνα καὶ διάφωνα* öfter vorkommt, und anderes Vereinigen von Gegenſäzen, und die Uebereinſtimmung mit der Stelle des Tertullianus iſt zu auffallend.

Denn daß *ὁδὸς ἄνω* für den Gang feuerwärts und *ὁδὸς κάτω* 384
für den Gang erdwärts eigner Sprachgebrauch des Herakleitos geweſen iſt, kann wol bei ſo vielfältigen und ſo übereinſtimmenden Anführungen der Alten niemand in Zweifel ziehen. Und was können jene Worte anders ſagen ſollen, als daß beide Wege einander durchaus gleich und entſprechend wären? wenn ſie nicht gar jemand brauchen wollte um den ſchnellen und kurzen Weg

neben dem langsamen ganz zu läugnen, buchstäblich übersezend „denn es giebt nur Einen Weg nach oben und nach unten.“

III. Diese streitige und gewiß, weil eine genauere Vorstellung von dem Fluß aller Dinge nur durch sie bestimmt werden kann, gar nicht unwichtige Frage, ob Herakleitos auch einen unmittelbaren Uebergang aus Erde in Feuer und somit auch aus Feuer in Erde angenommen, welche vielleicht ein kleines Bruchstükk von wenigen Zeilen ähnlich unserm 36sten würde aufgelöst haben, könnten wir doch auch ohne das entscheiden, wenn uns nur statt der verdächtigen zulezt angeführten Stelle des Stobäos, die ohnedies nur sehr dürftiges von Donner und Bliz enthält, mehrere irgend sichere Zeugnisse aufbewahrt worden wären von des Herakleitos meteorologischen Erklärungen. Denn hier müssen ja wol alle verschiedenen Verwandlungen vorgekommen sein.
385 Und es läßt sich gar nicht denken daß nicht Herakleitos hier mit seinen Erklärungen sollte ins einzelne gegangen sein. Schon die Worte des Diogenes *ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης* lassen auf eine große Mannigfaltigkeit von Thatsachen schließen, welche unter dieser Darstellung sind begriffen gewesen. Es liegt aber auch in der Natur der Sache. Das Werden der Erde aus dem Wasser, wie Herakleitos wol alle Niederschläge und Absäze ansehen mußte, geht auf eine ganz allmälige und unscheinbare Weise vor sich; aber der Prozeß rükkwärts zum Feuer, und des Feuers Herablassung zu den niederen Regionen des Wassers und der Erde umfaßt alle Erscheinungen, welche von je her am meisten die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich gezogen haben, und denjenigen ganz vorzüglich fesseln mußten, der grade auf die Verwandlungen der Dinge, auf das Uebergehen aus einen Zustand in den andern allen Werth sezte. Nun aber wissen wir von alle dem so gut als gar nichts. Denn ein Wink den uns Nikandros (Alexipharm. v. 171 sqq.) giebt mit oder vielmehr

durch ſeinen Scholiaſten, ohne den wol hier ſchwerlich jemand den Herakleitos gewittert hätte,

*Καί τε σύγ' ἀγλεύκην βάψαις ἰόεντα θάλασσαν,*
*Ἧντε καὶ ἀτμεύειν ἀνέμοις πόρεν Ἐννοσίγαιος*
*Σὺν πυρί· καὶ γὰρ δὴ πνοιαῖς συνδάμναται ἐχθραῖς.* 386
*Πῦρ μὲν ἀείζωον, καὶ ἀχύνετον ἔτρεσεν ὕδωρ*
*Ἀργέςας καί ῥ' ἡ μὲν ἀκοσμήεσσα φιλοργὴς*
*Λεσπόζει νηῶν τε καὶ ἐμφθορέων αἰζηῶν*
*Ὕλη δ' ἐχθομένοιο πυρὸς κατὰ θεσμὸν ἀκούει.*

Schol. *ὅτι δὲ δουλεύει ἡ θάλασσα καὶ τὸ πῦρ ἀνέμοις κατὰ θεῖον νόμον δηλονότι, τοῦτο δὲ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Μενεκράτης εἴρηκε.* Und hernach *ἐκτίθεσθαι οὖν βούλεται διὰ τούτων καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα ἐναντία ἐςὶν ἀλλήλοις κατ' αὐτόν· — — τῇ γὰρ θαλάσσῃ ὑπόκεινται τὰ πλοῖα· τῷ δὲ πυρὶ ἡ ὕλη.*

Dieſe Stelle kann anſtatt zu befriedigen nur Neugierde erregen, ob hier wirklich auf herakleitiſche Phyſik Rükkſicht genommen iſt, und in welcher Beziehung wol unſer Epheſier geſagt habe, daß das Feuer den Winden diene. Auf jeden Fall ſcheint das Beiwort *ἀείζωον* hier ganz unrichtig angebracht.

Wer iſt nun aber über dieſen Mangel welcher uns drükkt härter anzuklagen als Ariſtoteles, der, da es ihm ſonſt ſo viel Freude gewährt die abweichenden Meinungen der alten Phyſiker anzuführen, in ſeinen meteorologiſchen Büchern des Herakleitos ſo gut als gar nicht gedenkt? In der That läßt er uns nur die Wahl, entweder zu glauben, daß es ihm zu viel Mühe gemacht ſich in die Naturbeſchreibungen des Herakleitos hineinzu- 387
leſen, oder daß er ſich allerdings gar ſtark hineingeleſen, daß es ihm aber beſſer gefallen habe zu verſchweigen als aufzudekken, woher er das meiſte vielleicht in dieſem Theile ſeiner Lehre genommen. Denn die Lehre zum Beiſpiel von der doppelten Ausdünſtung (Meteorol. I, 3), der feuchten welche er *ἀτμὶς*, und der trocknen welche er *ἀναθυμίασις* nennt, von je-

ner ſagend, ſie ſei δυνάμει οἷον ὕδωρ, von dieſer, ſie ſei δυνάμει οἷον πῦρ, muß nothwendig ſein herakleitiſch geweſen ihrem Weſen nach. Denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächſt ſeines flüchtigen Theils in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erſcheinungen kann ja wol nichts anders ſein als ein Trokkenwerden deſſelben, ſo wie umgekehrt die Ausgießung des Meeres aus dem Feuer uns beſchrieben wird als ein Feuchtwerden des lezteren; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird alſo nothwendig eine trokkene Verflüchtigung, ſo wie das Aufgelöſtwerden der Erde in Waſſer ein feuchtes Emporſteigen iſt. Dies nun ſtimmt freilich nicht genau mit Ariſtoteles überein, der beide Dünſte aus der Erde ableitet. Allein wenn wir annehmen daß Herakleitos außer der allmäligen Verwandlung
388 auch noch eine ſchnellere gelehrt, und alſo beides bei ihm vorgekommen, ein Waſſerwerden der Erde und ein Feuerwerden derſelben: ſo hätte er auch von der Erde ſagen gekonnt, ihre Verwandlung ſei theils Waſſer theils Feuer, und würde aus der Erde ſelbſt zweierlei Erhebungen oder Dünſte gehabt haben, einen feuchten durch welchen ſie in Waſſer, und einen trokknen durch welchen ſie in Feuer verwandelt wird. Und dieſes nun ſtimmt ganz genau mit dem überein was Ariſtoteles vorträgt; ja man kann ſogar hieraus am beſten eine Verwirrung in der Terminologie erklären, welche ihn ſonſt im Vortrag ſeiner eigenen Meinungen nicht leicht beſchleicht. Denn da er zuerſt offenbar das Wort ἀτμὶς für das ſeiner Natur nach warme und feuchte beſtimmt hatte, was δυνάμει, nicht gerade dem Urſprunge nach, οἷον ὕδωρ iſt, und dagegen das Wort ἀναθυμίασις für das ſeiner Natur nach warme und trokkene τὸ δυνάμει οἷον πῦρ: ſo kann er ſich doch hernach nicht entſchließen die aus der Erde hervorgehenden, ihr Waſſerwerden darſtellenden Dünſte eben ſo zu benennen wie die aus dem Waſſer aufſteigenden, welche freilich für den Herakleitos in ſeiner eigenthümlichen Sprache immer noch θάλασσα waren, ſondern braucht nun offenbar auch ἀναθυμίασις für etwas was ὑγρὸν καὶ θερμὸν iſt. Doch die

Sache wird offenbar deutlicher werden wenn wir die beiden Stellen des Ariſtoteles hieher ſezen, zuerſt Meteor. I, 3. (Ed. Cas. p. 327. F.) *ἀλλὰ δεῖ νοῆσαι τοῦ λεγομένου καὶ καλουμένου ὑφ' ἡμῶν* 389
*ἀέρος τὸ μὲν περὶ τὴν γῆν οἷον ὑγρὸν καὶ θερμὸν εἶναι διὰ τὸ ἀτμίζειν τε καὶ ἀναθυμίασιν ἔχειν γῆς, τὸ δ' ὑπὲρ τοῦτο θερμὸν ἤδη καὶ ξηρόν· ἔξι καὶ ἀτμίδος μὲν φύσις ὑγρὸν καὶ θερμὸν, ἀναθυμιάσεως δὲ θερμὸν καὶ ξηρόν. καὶ ἔξιν ἀτμὶς μὲν δυνάμει οἷον ὕδωρ, ἀναθυμίασις δὲ δυνάμει οἷον πῦρ* Und hiemit zu vergleichen Meteorol. I, 4, p. 328. D. *θερμαινομένης γὰρ τῆς γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου τὴν ἀναθυμίασιν ἀναγκαῖον γίνεσθαι μὴ ἁπλῆν, ὥς τινες οἴονται, ἀλλὰ διπλῆν, τὴν μὲν ἀτμιδωδεξέραν, τὴν δὲ πνευματωδεξέραν· τὴν μὲν τοῦ ἐν τῇ γῇ καὶ ἐπὶ τῇ γῇ ὑγροῦ ἀτμίδα* (oder wie ich gern um den Widerſpruch zu lindern leſen möchte *ἀτμιδώδη*), *τὴν δ' αὐτῆς τῆς γῆς, οὔσης ξηρᾶς καπνώδη.* Man ſehe nur wie hier gegen die Weiſe des Ariſtoteles alle Erklärungen einen ſtarken Geſchmakk haben nach dem herakleitiſchen Fließen, und wie er ſich möglichſt hütet eine beſtimmte *φύσις* zu conſtituiren; man vergleiche noch die folgenden Worte *πρῶτον μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν ἐγκύκλιον φοράν ἐς τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν ὃ λέγομεν πῦρ· ἀνώνυμον γὰρ* (weil er nämlich *πρηστὴρ* wol nicht mehr ſo gebrauchen konnte) *τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διακρίσεως* mit dem oben aus Joh. Philop. beigebrachten; und man wird wol ſchwerlich anſtehen können hier ein möglichſt treues Abbild herakleitiſcher Natur- 390
anſchauung zu finden. Dann aber folgt auch daß Herakleitos unmittelbaren Uebergang der Erde in das erſcheinende Feuer angenommen, welches zwar auf ſeinem Wege hinaufwärts durch das Gebiet des oberen Meeres hindurchgehen muß, aber ohne auch nur ein ſcheinbares Stehenbleiben auf dieſer Stufe darzuſtellen; und es fehlte uns nur noch daß wir nicht auch noch für das von ſpäteren Zeugen ebenfalls berichtete unmittelbare Heraustreten der Erde aus dem Feuer beſtimmte Erſcheinungen nach-

zuweiſen haben. Nur möchten wir keineswegs ſo verſtanden ſein, als habe Ariſtoteles auch die Terminologie von dem Epheſier herübergenommen; vielmehr ſind wir überzeugt daß ἀναθυμίασις kein herakleitiſches Wort iſt, ſondern in die ſpäteren Beſchreibungen ſeiner Lehre erſt aus dem Stagiriten und den ſtoiſirenden Auslegern des Herakleitos hinübergenommen.

Wollte aber jemand eben hierauf, wie denn dies ein jeder wol mitfühlt, ſich berufend, dieſer Spur nicht trauen, ſondern erzwingen wollen, die Aehnlichkeit entſtände nicht aus dem Entlehnen des Ariſtoteles, ſondern nur aus dem Beſtreben der ſpäteren, den Herakleitos aus dem Ariſtoteles zu erklären: ſo hätten wir die Abgunſt des Stagiriten um ſo mehr zu beklagen, und
391 wären mit unſerer Frage dann lediglich an das gewieſen was Herakleitos von den Geſtirnen gelehrt hat. Denn dieſe hielt er bekanntlich nicht jedes für einen beſonderen Weltkörper, in welchem ſich die ganze Reihe der Verwandlungen wiederholte, ſondern nur für feurige Erſcheinungen alle in dieſelbe Ordnung κόσμος gehörig, von welcher unſere Erde die Gegend des harten und ſtarren bildet, das äußerſte umgebende aber die Gegend des Feuers in welche auch die Geſtirne gehören. Und dies iſt beiläufig geſagt gewiß die einzige Veranlaſſung aus welcher ſo viele ſpätere Zeugniſſe — denn Ariſtoteles Phys. VIII, 1. wo er unterſcheidet welche viele Welten und welche nur Eine annehmen, nennt wenigſtens unſeren nicht — ausdrücklich behaupten, Herakleitos lehre es gebe nur Eine Welt; ſo wie eine Stelle des Ariſtoteles (Phys. III, 5), worin er ſagt, kein Phyſiker habe das Eine und Unendliche „τὸ ἓν καὶ ἄπειρον“ als Feuer oder als Erde angegeben, gewiß die Veranlaſſung iſt weshalb dieſelbigen auch ausſagen die Welt des Herakleitos ſei eine begrenzte geweſen, welches beides gewöhnlich mit einander verbunden wird, von Herakleitos ſelbſt aber, der von entgegengeſezten Meinungen in Beziehung auf welche er ſich müßte erklärt haben wol nichts wußte, ſchwerlich ſo iſt ausgeſprochen worden. Man ſehe Diog.

IX, 8. *πεπεράσθαι τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον*, eben ſo 392
Heſychios und Theodoret. (graec. aff. cur. disp. IV.) *Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον.* Jene Meinung aber des Herakleitos von den Geſtirnen, welche ſie zu meteoriſchen Erſcheinungen herabſezt, iſt uns überliefert durch die älteſten Zeugniſſe des Platon und des Ariſtoteles. Beide zwar berichten zunächſt nur von der Sonne, jener indem er dieſe Lehre nur zu einem Vergleich braucht Rep. IV, p. 498 b, daß nach Herakleitos die Sonne verlöſche und ſich wieder entzünde, denn anders kann niemand die Worte verſtehen *πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται* — Ariſtoteles aber (Meteorol. II, 2) genauer, daß nach Herakleitos die Sonne alle Tage neu werde. Denn daß hier nicht etwa nur die Rede iſt von einer Anwendung jener allgemeinen Lehre von dem Fließen aller Dinge, vermöge deren alles immer neu wird, ſondern daß Herakleitos ausdrüklich eben das ſcheinbare Beſtehen, deſſen andere Dinge ſich länger erfreuen, der Sonne nur einen Tag gegönnt hat, zeigen die Worte des Ariſtoteles deutlich, welche ohne dies, da ſie den Herakleitos buchſtäblich anführen, hieher gehören. Ariſtoteles nämlich ſtreitet gegen die auf keinen 393
beſtimmten Urhebet zurükkgeführte Lehre, daß die Sonne ſich von dem feuchten nähre, und ſagt unter andern

29. *περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον ταῦτα συμβαίνειν· ἐπεὶ τρεφομένου γε τὰν αὐτὸν τρόπον* — wie die Flamme nämlich — *ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος* — was nämlich Ariſtoteles vorher von der Flamme gezeigt hatte — *οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστὶν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς·* was ganz genau in Uebereinſtimmung mit jener platoniſchen Stelle, die er offenbar in Gedanken hat, Alex. Aphrod. erklärt (in Meteorol. fol. 93 a.) *οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ' ἡμέ-*

ρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάσην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου, ἀλλ' αἰεί τε καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγίνετο, ὥσπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων.

Proklos aber hat, wie mehreres, auch dieſes ſchlechthin mißverſtanden wenn er ſagt (Comment. in Tim. p 334) διὰ δὴ τοῦτο nämlich weil er nur zur zweiten δημιουργία gehört καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν, καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος, φησὶν Ἡράκλειτος. Und hat Herakleitos die Sonne nur als eine ſolche täglich wiederkommende Erſcheinung angeſe-
394 hen: ſo können wir uns auch gefallen laſſen zu glauben was Theodoretos ſagt (graec. aff. cur. disp. I.) er habe der Sonne nur einen Durchmeſſer von Einem Fuß zugeſchrieben, was Plac. Phil. II, 21. leider wieder hexametriſch angegeben wird Ἡράκλειτος εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου. Auf dieſe Meinung von der Sonne bezieht ſich auch gewiß jenes merkwürdige Bruchſtükk welches Plutarchos uns zwiefach aufbewahrt hat.

30. Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, (denn hier wird wol niemand an der Interpunction ändern und leſen wollen εἰ δὲ, μή) Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. So de exil. (Vol. II, p. 604). Etwas abweichend, aber weil in der indirecten Rede vorgetragen auch unzuverläſſiger, de Isid. et Osir. p. 270 alſo: Ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλώττας μιν Δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν, wo ich freilich keineswegs verſtehe wie aus den Erinnyen γλῶτται geworden ſind, aber doch gegen jede vorwizige Aenderung mich verwahrend dabei bleiben will, daß beides nur eine und die nämliche Stelle ſein kann *). Iſt

*) Buttmann erinnert an die Λύσσα in Eurip. Herc. fur., die dort ordentlich als Erinnys erſcheint und deren Name leicht in jenes hier fremde Wort übergehen konnte.

jemand aber vorzüglich neugierig zu wiſſen, wer die Erinnyen 395
hier ſind und wozu die Gehülfen der *Δίκη*, der ſehe zu wieviel ächt herakleitiſches wol ſein mag bei Platon (Cratyl. p. 412), wo doch die Aufſicht nur gehen kann auf den richtigen Gang der Dinge, wenn doch alles immer geht, und das Aufſicht führende nur das Feuer zu ſein ſcheint.

Denn eine ſolche Ordnung zu erklären, wie ſie obwaltet ſowol in jenem abendlichen Verlöſchen als auch in dem täglichen und jährlichen Umlauf, mußte allerdings derjenige am meiſten in Verlegenheit ſein, welchem ſich die Sonne nicht merklich unterſchied von ſolchen Naturerſcheinungen bei welchen keine regelmäßige Wiederkehr zu bemerken iſt. Daher man ſich einer ſo gewaltſamen Erklärung nicht wundern darf, ſondern ſie vielmehr als ſymboliſch anſehen muß, und auf jede beſtimmte Ordnung in dem Leben der Dinge anwendbar, welche nothwendig ſchwierig ſein muß zu bezeichnen, wenn man die feſtſtehenden Formen ſo tief unterordnet jener Grundanſicht von dem allgemeinen Fluß. Hiemit ſtimmt nun ſehr wohl zuſammen die ſchon oben bemerkte und nachgewieſene Abneigung gegen Sterndeuterei und Unterſcheidung der Tage; und wenn auch Herakleitos noch mehr aſtronomiſche Betrachtungen gemacht hat, wie die welche Strabo anführt (I, p. 7.)

31. *Βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρικώτερος ὁμοίως* 396
*ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὴν ἀρκτὸν ὀνομάζων. „Ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος, καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός* „des Morgens und „Abends Scheidung iſt der Bär; und dem Bären gegenüber „die Grenze des hellen Zeus," welches doch höchſt wahrſcheinlich herakleitiſche Worte ſind, obgleich befremdlich jede Anführungsformel fehlt. Strabo will hieraus beweiſen *ἄρκτος* heiße dem Herakleitos der arktiſche Kreis. Man könnte aber eben ſo gut ſagen *ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα* heiße der arktiſche Kreis, je nachdem die Abſicht des Herakleitos war, entweder

den Nord- und Südpunkt des Horizonts zu bezeichnen, oder mehr die Eigenſchaften der Sterne, in wiefern ſie auf- und untergehn oder nicht.

ſo hatten ſie doch gewiß keinen aſtrologiſchen Zweck, ſondern nur den der geographiſchen Ortsbeſtimmung. Daß ihm aber jene Regelmäßigkeit etwas ſehr bedeutendes geweſen, ſieht man daraus, was zwar nur eine ſpätere Nachricht ſagt (Stob. Ecl Phys. I, p. 264), daß Herakleitos ein großes Jahr und zwar aus achtzehntauſend Sonnenjahren zuſammengeſezt, die ſich aber doch durch die hinzugefügte beglaubigt, daß ein Stoiker Diogenes ſein
397 großes Jahr nach dem herakleitiſchen beſtimmt und jenes große zur Tageseinheit nehmend das ſeinige aus 365 ſolchen conſtruirt habe *).

Niemand aber wird wol erſt Beweis dafür verlangen, daß, was von der Sonne, auch von allen andern Geſtirnen gegolten habe, und Herakleitos ſie nicht als ungleichartig ſchildern wollte, indem er ſagte was Plutarchos uns zwiefach zu leſen giebt

32. *Καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος* (de fortuna p. 98), und noch einmal wahrſcheinlich mehr mit herakleitiſchen Worten (aquae et ignis comp. p. 957) *Ἡράκλειτος μὲν οὖν, εἰ μὴ ἥλιος, φησὶν, ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν* „Wäre die Sonne nicht, ſo wäre Nacht.“

Auch beſagen dies ausdrükklich andere ſpätere Zeugniſſe, wie Plac. Phil. II, 28. *Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ πεπονθέναι τὸν ἥλιον καὶ*
398 *τὴν σελήνην*, und Theodoret (Ed. Hal. Vol. IV, p. 798) daß

*) Das bedeuten offenbar die Worte *Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν· Διογένης ὁ Στωϊκὸς ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσος ἦν ὁ καθ' Ἡράκλειτον ἐνιαυτός·* und unbegreiflich iſt es ſie ſo auszulegen als habe Diogenes ſein großes Jahr nur aus 365 Sonnenjahren beſtehend angenommen.

auch nach Herakleitos der Mond aus bloßem Feuer beſtehe *), und Diogenes, welcher (IX, 9) ſagt daß alle Geſtirne zwar Flammen wären, welche ſich aus den glänzenden Dünſten ſammeln, die Sonne aber die glänzendſte und wärmſte; denn die übrigen Sterne wären weiter von der Erde, weshalb ſie weniger glänzten ſowol als wärmten, der Mond aber zwar der Erde näher, dafür aber durch eine minder reine Gegend ſich bewegend. Da nun das nächtliche Verlöſchen, gleich dem Uebergang aus dem flammenden Zuſtand in den allmälig verglimmenden, kein Verſchwinden der Größe nach iſt, ſondern die ganze Geſtalt wiewol verdunkelt ſich hinabſenkt: ſo gewinnt der Bericht des Diogenes das Anſehn größerer Genauigkeit, wenn er nämlich ſagt daß in dem *περιέχον* nachenförmige Behälter ſich finden, oder vielleicht lieber Hölungen, in welchen ſich die glänzenden Ausdünſtungen ſammeln. Dagegen Stobäos und Plac. Philos. zwar beide auch den Herakleitos gleich dem Parmenides behaupten laſſen, die 399
Sterne wären *πιλήματα πυρὸς*, hernach aber von der Sonne kurzweg ſagen (Stob. Ecl. Phys. I, 26. p. 524) *Ἡράκλειτος καὶ Ἑκαταῖος ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης εἶναι τὸν ἥλιον, σκαφοειδῆ δ' εἶναι ὑπόκυρτον.* Der Verfaſſer der Bücher de plac. Philos II, 22. giebt zwar der Sonne dieſelbe nachenförmig gekrümmte Geſtalt, das erſte aber daß ſie ein „aus dem Meere entzündetes vernünftiges" ſei ſchreibt er gewiß mit mehrerem Rechte nur den Stoikern zu, wie auch bei Stobäos ſelbſt Ecl. Phys. I, 27. p. 554 der Mond nach dem Chryſippos iſt ein *νοερὸν ἔξαμμα*, und bei Diog. VII, 145 die Sonne.

*) In der Stelle von dem Weſen des Mondes Plac. Phil. II, 28 *Ἡράκλειτος γῆν ὁμιχλῇ περιειλημμένην* muß man offenbar leſen *Ἡρακλείδην*; ſo ſtimmt ſie mit der analogen des Stobäos (Ecl. Phys. I, 27) *Ἡρακλείδης καὶ Ἵππελλος γῆν ὁμιχλῇ περιεχομένην* und mit Plac. Phil. II, 13. vgl. Stob. Ecl. Phys I, 23, p. 514 *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἄστρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι.*

Schwerlich iſt bei Herakleitos das νοερὸν ſo beſtimmt ausgeſprochen geweſen; den Stoikern aber ſtatt deſſen νοτερὸν unterſchieben zu wollen (ſ. Heynii Opusc. III, p. 104) verräth ſonderliche Unkunde in dieſer Sache.

Wie nun aus jener Geſtalt, in welche die Geſtirne gefaßt werden, wenn man ſie beweglich annimmt, die Phaſen und die Finſterniſſe ſcharfſinnig genug erklärt werden, dies ſehe der Leſer bei Diogenes, Stobäos und dem falſchen Plutarchos ſelbſt nach; uns iſt nur angelegen die Ausſage zu vergleichen in Abſicht auf die Herkunft und Nahrung der Geſtirne. Was nämlich jenes
400 Verlöſchen der Sonne betrifft, ſo dürfen wir es wol nicht anders verſtehen nach der Analogie der ganzen Anſicht, als daß das ſie bildende Feuer den Weg herabwärts antritt. In dieſem den ganzen Tag fortwährenden Ausſtrömen nun wird die Sonne nach dem zuletzt beigebrachten Fragment die Urſache der Erleuchtung, und ſo auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchos (Quaest. Plat. p. 1007) nur irgend etwas herakleitiſches ſagt von den Grenzen und Abſchnitten der Zeit

*ὧν ὁ ἥλιος ἐπισάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.*

Was aber ausſtrömend dieſes alles verrichtet geht auch dadurch über in die Natur der *θάλασσα*, und weil die Sonne je mehr der Tag ſich neigt der Nahrung ermangelt, muß ſie des Abends verlöſchen. Woher aber dieſe jeglichen Morgen erneuerte Nahrung ihr komme, darüber ſind ebenfalls die Berichte im allgemeinſten einig, im genauern aber verſchieden. Daß nämlich die Geſtirne ſich von Dünſten nähren, berichten alle, ja dieſe Erklärung, vorgetragen in der ariſtoteliſchen Terminologie, wird auch
401 den Meinungen anderer angepaßt, wie nach Stobäos (Ecl. Phys.

I, 26. p. 522) die Meinung des Xenophanes, daß die Sonne aus entzündeten Wolken beſtehe, von Theophraſtos ſo ſcheint erklärt worden zu ſein, ſie beſtehe aus Feuertheilchen welche geſammelt würden aus der feuchten Ausdünſtung „ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως“ und ſich ſammelten in der Sonne, oder nach Galenos Bericht (Hist. phil. c. XIV) ἐκ τῶν ξηρῶν ἀτμῶν πυρίδιά τινα συνέρχεσθαι, welche in einen Körper zuſammentretend (vergl. Plac. Phil. II, 20) die Sonne bilden. Die Berichte aber welche den Herakleitos unmittelbar angehn ſcheinen ſich bald zu theilen. Einige, wie Plac. Phil. II, 17, ſagen, nach Herakleitos und den Stoikern nähren ſich die Sterne ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως; ſo auch Stobäos (Ecl. Phys. I, p. 510), nach Herakleitos und Parmenides nähren ſich die Sterne ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως, was uns offenbar an die trokknen Ausſtrömungen aus der Erde denken läßt, wenn wir es für ſich nehmen. Dagegen ſagt eine andere Stelle bei Stobäos (Ecl. Phys. I, 26. p. 524) und mehrere ſtimmen damit überein „nach Herakleitos und Hekatäos ſei die Sonne ein νοερὸν ἄναμμα ἐκ τῆς „θαλάττης.“ Nun könnte man freilich ſagen, das ἐπίγειος und ἀπὸ γῆς in jenen Stellen ſei in weiterem Sinne zu nehmen, von der Erde als dem ganzen Weltkörper, zu dem alſo das Meer auch gehöre, und nur das naſſe ſei doch das 402
ausdünſtende und nährende, der Gegenſaz ſei aber hier nur genommen gegen diejenigen Meinungen, welche die Geſtirne ſich aus dem Aether oder aus dem umgebenden leeren ernähren laſſen. Und dies ließe ſich wol hören, wenn man ſich nur hütet dem Herakleitos den Gedanken unterzuſchieben, als ob die Geſtirne ihre Nahrung als feuchtes bekämen, und ſie durch irgend thieriſche Lebensverrichtungen erſt ſelbſt in ihre, die feurige, Natur verwandelten; denn davon iſt nirgend eine Spur, und ſeiner ganzen Denkart ſcheint dies vielmehr entgegen. Nährt ſich alſo auch die Sonne von dem Meere, ſo ſind doch ihre Nahrung gewiß nicht etwa die Ausdünſtungen, die auch als ſolche ihrer Na-

tur nach naſſes ſind und nur die obere Schicht des herakleitiſchen Meeres bilden; ſondern es ſind eben die Ausdünſtungen dieſer oberen Schicht, die τροπαὶ θαλάσσης welche πρηστὴρ werden. Wenn man nun dies doch annehmen muß, warum ſoll man nicht auch bemerken, daß in den einen Stellen von den Sternen, in den andern aber von der Sonne die Rede iſt, und daß alſo nach Herakleitos beide zwar ſich von den trokknen Dünſten nähren, nur die Sterne vielleicht von dem was aus der Erde, die Sonne hingegen von dem was aus dem Waſſer über-
403 geht in Feuer? Grade dieſe Meinung wird den Stoikern zugeſchrieben von Porphyrios (de antr. Nymph. Ed. Holsten. p. 257)

τοῖς δ' ἀπὸ τῆς ϛοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει, σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ' ἀϛέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς

wo doch wol niemand dieſe verſchiedenen ἀναθυμιάσεις als ihrer Natur, ſondern nur als ihrem Urſprung nach verſchieden, und alſo jede wie anders modificirt, ſo auch für andere Geſtirne tauglich anſehn wird. In den unmittelbar vorhergehenden Worten mag übrigens wol Porphyrios den Herakleitos meinen, und ihn alſo von den Stoikern unterſcheiden wollen, wenn er ſagt

διαβεβαιοῦνται δέ τινες καὶ τὰ ἐν ἀέρι καὶ οὐρανῷ ἀτμοῖς τρέφεσθαι, ἐκ ναμάτων καὶ ποταμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιάσεων.

Merkwürdig iſt hier die Nichtachtung ariſtoteliſcher Terminologie in der Zuſammenſtellung von ἀτμὸς und ἀναθυμίασις, ſo daß man glauben könnte hier lägen ältere Worte zum Grunde. Nur ἀτμοῖς ἐξ ἀναθυμιάσεως dürfte doch wol niemand geſagt haben, und man ſollte vielleicht leſen καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιασίμων.

Allein die Stelle iſt wol überhaupt zu ungenau um etwas dar-
404 aus beſtimmt zu folgern; ſonſt müßte man ſagen die Geſtirne wären nie τὰ ἐν ἀέρι genannt worden und hierunter könnten nur andere atmoſphäriſche Erſcheinungen zu verſtehen ſein, welche

ſich mit den Geſtirnen zu theilen hätten in die Dünſte aus den Gewäſſern und die andern; ob aber dieſe nur die aus dem Meere oder auch die aus der Erde wären, bliebe immer ungewiß. Wie dem aber auch ſei, wenigſtens in der ſtoiſchen Erklärung treten offenbar trokkene Ausdünſtungen aus der Erde neben die aus dem Meer als Nahrung der Geſtirne; und da ſchon mehrere Spuren darauf führten dem Herakleitos ein ſolches unmittelbares Uebergehen der Erde in Feuer zuzuſchreiben, warum wollten wir nicht dies im weſentlichen für herakleitiſch halten, wenn auch die Stoiker in der Vertheilung dieſer Dünſte als Nahrung im einzelnen von ihm abgewichen ſein ſollten? Und nun erſt möchte es Zeit ſein den entſcheidenden Stein hinein zu werfen, nämlich eine Stelle des Diogenes (IX, 9 — 11) alſo lautend

*γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις* (was hier offenbar nicht in dem engen ariſtoteliſchen Sinne zu nehmen iſt, ſondern allgemein) *ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν* (alſo beiderlei aus beiden, da er ja nicht ſagt *τῆς μὲν*) *λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς· αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων.*

Die glänzenden und reinen Dünſte alſo aus dem Meer und der 405
Erde ſind das Feuerwerden derſelben, ſo wie die dunkeln theils das übergehende ſind aus der unteren tropfbaren Schicht des Meeres in die obere, theils das waſſerwerdende aus der Erde, und in ſo fern das feuchte vermehren. Nachdem er nun die *σκαφὰς ἐν τῷ περιέχοντι* (oben S. 398) demonſtrirt, ſagt er daß in dieſen die glänzenden Ausdünſtungen ſich ſammelnd die Sterne bildeten; und aus dem wechſelnden Ueberhandnehmen beider der glänzenden und dunkeln erklärt er ſo Tag und Nacht als Sommer und Winter, ſo daß ſchon in dieſer frühen Naturkunde beides auf denſelben Verhältniſſen beruht hat, je nachdem ſie ſich mehr im großen geſtalten oder im kleinen. Denn ſo lehrt dieſelbige Quelle des Diogenes weiter, daß „die glänzende Aus„dünſtung welche im Kreiſe der Sonne zur Flamme wird den

„Tag bilde, das Ueberhandnehmen der entgegengesezten aber die „Nacht hervorbringe; und die durch die glänzenden vermehrte „Wärme den Sommer bilde, das durch die dunkeln aber über„wiegend gewordene feuchte den Winter verursache." Wenn nur nicht der Sommer in den folgenden Worten *ἀκολούθως δὲ τούτοις καὶ περὶ τῶν ἄλλων αἰτιολογεῖ* plözlich alles, was sonst noch in der Region der feurigen Erscheinungen vorgeht,
406 unserer Wißbegierde entzogen, und so auch die Entscheidung der Frage unmöglich gemacht hätte, von welchen trokknen Ausdünstungen welche Sterne, oder ob alle nur von der *ἐπίγειος*, von der aus dem Meere aber die übrigen Erscheinungen erzeugt würden, in Uebereinstimmung mit den alten Worten *τροπαὶ θαλάσσης ἥμισυ πρηστήρ.*

Schwerlich aber wird, wer dies alles in Erwägung zieht und die zerstreuten Spuren verbindet, noch länger bezweifeln können daß nach Herakleitos auch die Erde unmittelbar sich in Feuer aufgelöst habe, und also gewiß auch auf irgend eine uns unbekannte Weise das Feuer zu Erde geronnen sei, und daß vornämlich aus den atmosphärischen Veränderungen und dem allgemeinen Leben der Natur er sich jenen immerwährenden Fluß zusammengeschaut, in welchem von jedem Punkt aus alles sich in alles verwandelt und weder Feuer noch Meer noch Erde irgend ein auch nur scheinbar bestehendes Sein hätten, wenn nicht eben jeder Verwandlung eine andere entspräche und zwei entgegengesezte immer auf demselben Punkt zusammenträfen. Denn das aus der Erde gedunstete Meer würde nicht bleiben, sondern eben so schnell weiter fort sich wandeln in Feuer, wenn nicht vermöge der entgegengesezten Bewegung auch das Feuer sich immer feuch-
407 tete und ausgösse in Meer, und so im Zusammentreffen beider Bewegungen die Gestalt des Meeres fest gehalten würde; noch auch würde das aus Erde und Meer gewordene Feuer irgend bleiben, sondern gleich wieder zurükkfallen in Meer und Erde,

wenn nicht auch dieſe ununterbrochen ihre Bewegung aufwärts wiederholten und das Feuer herſtellten.

IV. So iſt es alſo gewiß eine Darſtellung des Naturlaufes ganz im Sinne des Herakleitos, welche uns Maximus Tyr. giebt (Ed. Davis. Diss. XLI. p. 489)

*Ὁρᾷς οὖν τὰ πάθη, ἃ σὺ μὲν καλεῖς φθορὰν τεκμαιρόμενος τῇ τῶν ἀπιόντων ὁδῷ, ἐγὼ δὲ σωτηρίαν τεκμαιρόμενος τῇ διαδοχῇ τῶν μελλόντων. Μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω κάτω κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· αὖθις αὖ ζῶντα μὲν τὸν ἐκείνων θάνατον, ἀποθνήσκοντα δὲ τὴν ἐκείνων ζωήν.*

Ja man muß auch jenen ſtärkſten Ausdrukk deſſen ſich Platon bedient, wo er doch wol nur Schüler des Herakleitos vorzüglich im Auge hat, *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν, καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν* (Theaet. p. 156. a) der Anſicht des Meiſters ſelbſt nicht unangemeſſen finden. Denn nur in dem Auseinandergehn des Seins nach dieſen beiden Seiten, und ſeinem Zuſammentreten von beiden Seiten her, wird und beſteht und vergeht alles; ſo daß die Geſammtheit aller Dinge offenbar ihr Sein nur hat in dem Zuſammentreffen der entgegengeſezten Bewegungen, und nur 408
ſo lange beide auf demſelben Punkte einander gleichſam hemmen oder theilweiſe aufheben, irgend etwas in feſter Geſtalt zu beſtehen ſcheint. Denn wo etwa die hinabwärts gehende Bewegung des Feuers der langſam hinaufwärts gehenden der Erde nicht in den Weg tritt, da bleibt auch kein Waſſer, ſondern es geht weiter hinauf in Feuer. Und dieſes eben, nicht irgend ein Streit zwiſchen Stoffen, materiellen Principien als ſolchen, ſondern der Streit der entgegengeſezten Bewegungen, iſt jener Krieg, aus welchem, wie alle Zeugniſſe einſtimmig behaupten, nach der Lehre des Herakleitos alle Dinge hervorgehn. So Plutarchos (de Isid. et Osir. II, p. 370)

*Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων, καὶ τὸν μὲν*

*Ὅμηρον εὐχόμενον Ἔκ τε θεῶν ἔριν ἔκ τ᾽ ἀνθρώπων ἀπολέεσθαι λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων.*

wo nur zu bedauern iſt, daß er die Lehre des Epheſiers ſo ganz in ſeine Rede eingeflochten hat. Indeß deutet doch die *ἀντιπάθεια* ganz ausdrüklich auf jene zwei entgegengeſezten *πάθη*, das Hinauf- und Hinabſteigen oder die Erſtarrung und Verflüchtigung. Eben ſo wenig wörtlich hat uns Simplicius einen
409 Zuſaz zu dieſer Stelle aufbehalten (in Arist. Praedic. f. 104. b), wo er den Anhängern des Herakleitos, wie andern welche „*τὰ ναντία ἀρχὰς ἔθεντο*, die Behauptung zuſchreibt, daß wenn von den entgegengeſezten eines ausbliebe, alsdann alle Dinge verſchwinden würden, und dann auf dieſelbe Stelle des Herakleitos anſpielend hinzufügt

*διὸ καὶ μέμφεται τῷ Ὁμήρῳ Ἡράκλειτος εἰπόντι Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἐκ τ᾽ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα.*

Daſſelbige wollen alſo auch die Worte bei Diogenes ſagen *γίνεσθαι πάντα κατ᾽ ἐναντιότητα* (IX, 8), nur daß freilich einen ſo abſtracten Ausdrukk niemand dem Herakleitos ſelbſt beilegen wird, wol aber in dem „*πόλεμος πατὴρ πάντων*“ etwas wörtliches erkennen, was eben ſo noch vorkommt bei Proklos (Comment. in Tim. p. 54)

*καὶ εἰ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος εἰς ταύτην* (auch die allgemeine *ἐναντίωσις*) *ἀπιδὼν ἔλεγε πόλεμος πατὴρ πάντων*, „der Krieg iſt aller Dinge Vater“ *οὐχ οὕτως ἀτόπως ἔλεγεν·* wo die Structur beſtimmt anzeigt daß er wenigſtens geglaubt hat den Herakleitos wörtlich anzuführen.

Hierauf wird auch angeſpielt Schol. Ven. Il. IV, 4. *ἀπρεπές φασιν εἰ τέρπει τοὺς θεοὺς πολέμων θέα. ἀλλ᾽ οὐκ ἄπρε-*
410 *πες· τὰ γὰρ γενναῖα ἔργα τέρπει· ἄλλως τε πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα δεινά· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἁρμονίαν τῶν*

ἄλλων ἢ καὶ ὅλων οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα, ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ (τῶν μὲν θεῶν Cod. Lips.) καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασι, ἃ δὲ δίκαια. Die Anführung des Herakleitos ſoll nur auf das ihr voranſtehende ſehen; aber wörtlich eignes iſt gewiß auch dort nicht zu ſuchen. So ſagt Ariſtoteles

33. Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον, καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίςην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι (Eth. Nicom VIII, 2); denn ſo iſt wol dieſe Stelle anzuſehn, daß die erſten beiden Säze faſt buchſtäblich Redensarten des Herakleitos ſind, der lezte mehr allgemein zuſammenfaſſende aber dem Ariſtoteles eigner angehört. Das entgegenſtrebende nämlich iſt das einige heilſame zur Erhaltung der Dinge, und jedes beſtehende, jede Zuſammenfügung iſt nur möglich aus dem verſchiedenen der Bewegung. Und daſſelbige iſt gewiß auch der wahre Sinn der Stelle welche Platon, und zwar in ſo fern er die Ausdrükke tadeln läßt gewiß buchſtäblich, anführt (Conviv. p. 187. a)

ὥσπερ (nämlich daß auch die Tonkunſt vorzüglich darauf be- 111
ruhe feindſeliges einander zu befreunden) ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν· ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει· τὸ γὰρ ἓν φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου καὶ λύρας. Denn ob ſich Herakleitos des Ausdrukks τὸ ἓν bedient habe, kann bezweifelt werden, da er dem Platon zwar ſehr geläufig iſt, und ſich alſo leicht kann eingeſchlichen haben, in den Bruchſtükken des Epheſiers aber ſich ſonſt keine Spur davon findet. Es müßte denn eine ſolche verborgen ſein in einer Stelle bei Diogenes (IX, 12) und bei Suidas (v. Δήλιος κολυμβητής), welche auch als Ueberſchrift des herakleitiſchen Werkes anführten, jener τρόπου κόσμον ἑνὸς τῶν ξυμπάντων, dieſer κόσμον τρόπων ἑνὸς τῶν ξυμπάντων, wo wenn man nicht ſehr verwegen mit Küſter emendiren will κόσμον τρόπων· ἕνα

ἀντὶ ξυμπάντων, man wol mit mir leſen wird κόσμον τροπῶν ἑνὸς ἢ ξυμπάντων, „die Anordnung der Verwandlungen des Einen oder aller Dinge;“ nur daß man es auf keinen Fall als eine Ueberſchrift annehmen muß. Gewiß aber iſt das διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι ganz dem Herakleitos ähnlich. Man vergleiche auch No. 27.

412 Daß nun Eryximachos hier ſeinen Schriftſteller mißverſteht, ob mit oder ohne Platons Wiſſen bleibe uns unentſchieden, iſt wol ſehr deutlich; denn man ſieht ja daß die Lyra nur als Beiſpiel angeführt wird, und zwar neben dem Bogen, weshalb ſchon von der Tonkunſt nicht die Rede ſein kann, und ἁρμονία nicht kann in dem muſikaliſchen Sinne ſtehn. Sondern Herakleitos redet auf jeden Fall irgendwie von dem Lauf der Natur und braucht von ihr das διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι, daß nämlich das ſeiende auseinandergehend nach den beiden entgegengeſezten Wegen zugleich doch zuſammentrete um die Verſchiedenheit der Dinge in der Welt zu bilden, ganz in der genaueſten Uebereinſtimmung mit dem ſo eben aus Ariſtoteles angeführten. Und eben weil dies ſchon an ſich ſo wahrſcheinlich iſt, können wir uns um ſo zuverſichtlicher auf eine plutarchiſche Anführung oder zwei berufen, an die ſich jene Stelle durch ihre lezten Worte anſchließt, und in denen daſſelbige gradezu von der Welt, der Ordnung der geſammten Dinge geſagt wird, ſo daß ſich beide gegenſeitig aufs vollkommenſte ergänzen und erläutern.

34. Παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου καθ' Ἡράκλειτον (de Isid. et Osir. II, p. 369), und in indirekter Rede als Beſchränkung
413 von dem Leben des Ganzen in dem Sinne des Herakleitos nur mit Veränderung eines einzigen Wortes (de anim. procr. II, p. 1026) Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίαν κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου.

Hier wird nun mit demſelbigen, der Zuſammenfügung der Leier und des Bogens, verglichen die Zuſammenfügung der Welt, und

dieſe *παλίντονος ἁρμονίη κόσμου* muß alſo auch dem Weſen nach daſſelbige ſein wie jenes *διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι*, es ſei nun das Subject dazu auch die Welt geweſen, oder das Eine, ſeiende, oder jegliches aus der Geſammtheit der einzelnen Dinge; eben das bald Auseinandergehen und Geſpanntwerden nach irgend einer Seite, bald wieder Zurükktreten in den vorigen Stand und Nachgelaſſen werden, muß, wie die ganze Thätigkeit der Lyra und des Bogens, ſo auch das ganze Leben der Welt ausmachen.

Allein man könnte einwenden, in der erſten Stelle des Plutarchos ſcheine die Sache gar nicht von dieſer Seite genommen, ſondern vielmehr die Rede zu ſein von dem wechſelnden Zuſammenſein des guten und des böſen, wie nicht nur die ganze Gedankenfolge im allgemeinen zeige, ſondern auch noch beſtimmter die unmittelbar nach den Worten des Herakleitos offenbar zum Beweiſe deſſelbigen Sazes, wie aus der Anführungsformel *καὶ κατ' Εὐριπίδην* erhellt, beigebrachten Verſe des Euripides *Οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά, Ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις* 414 *ὥς' ἔχειν καλῶς·* und daß Herakleitos die Worte wirklich in dieſem Sinne geſchrieben, beſtätige auch Simplicius, der eben nicht ſeine Weisheit aus Plutarch zu ſchöpfen pflege, und dem die Stelle ganz bei derſelben Gelegenheit einfalle wo er ſagt (in Phys. Arist. f. 11. a) *ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταυτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας.* Um nun dieſe freilich nicht abzuläugnende Verbindung, in welcher jene Worte vorgekommen ſind, und ſomit erſt den eigentlichſten tiefſten Sinn der Formel ſelbſt zu verſtehen, die gleichſam die Angel der ganzen herakleitiſchen Lehre iſt, müſſen wir uns erlauben, etwas weiter auszuholen, und vorgreifend manches hier aufzuſtellen, was erſt durch alles folgende allmälig kann erwieſen werden. Wenn nämlich alle Dinge gleichermaßen aus dem Zuſammentreffen der entgegengeſezten ſich unter einander aufhaltenden und hemmenden Bewegungen entſtehen, und alſo

gar nicht durch ſich ſelbſt ſind, ſondern nur von außen in jedem Augenblikk aufs neue werden: ſo haben ſie alle gleiches Recht und gleichen Antheil an dem Sein und Weſen des Ganzen; und wenn von dieſen vergänglichen Formen Eine gewählt werden ſoll um gleichſam zum Schema des Seins und der Einheit, ihr Uebergang in die andern aber zum Schema des Werdens und der Vielheit zu dienen: ſo ſcheint jede dazu gleich gut zu ſein. Denn man kann eben ſowol ſagen, die Welt ſei eine immer flüſſig werdende und ſchmelzende aber auch immer wieder ſich niederſchlagende und erſtarrende Erde, oder ein immer in Feuer verhauchendes und Erde abſezendes aber auch aus beiden ſich immer wiederherſtellendes Meer, als Herakleitos, wie wir wiſſen, (ſ. oben S. 374) geſagt hat, ſie ſei ein theilweiſe immer verlöſchendes und ſich wieder entzündendes Feuer. Daß er aber dennoch nur dieſes geſagt hat und nicht jenes, hat ſeinen Grund darin, daß ihm eben nur die Bewegung das reelle und lebendige war, die Ruhe und der Stillſtand aber das nichtige und todte. Alſo konnte ihm auch nur das bewegliche, alles durchdringende und in Bewegung ſezende zum Schema dienen für das wahre Sein. Nun aber ſind von ſeinen drei Grundformen, Feuer, Meer und Erde, offenbar Meer der mittlere Punkt, Feuer und Erde hingegen die Endpunkte, von denen nur die Erde und alles ſtarre am meiſten in der Natur die Ruhe darſtellt und das Bleiben in demſelben Zuſtande, und eben ſo das Feuer am meiſten die Bewegung, weshalb er denn dieſes auch allein zum Bilde des wahren Seins wählen konnte. Das Meer aber, wie uns ſchon Clemens gelehrt hat, war ihm das Bild des endlichen Seins, des Werdens „τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως“ und dagegen die Erde das Bild des Todes. Womit denn auf das genaueſte zuſammenhängt, daß nur die Bewegung nach oben, deren natürliches Ziel das Feuerwerden iſt, ihm vermochte das Gute zu ſein, nämlich das zum Leben führende und das Leben in ſich enthaltende, wie auch der Stoiker Chryſippos geſagt hat in

seinem ersten Buche von der Vorsehung (Plut. de Stoic. repugn. p. 1053) „daß im Feuerwerden auch das seelenlose in der Welt „sich in beseeltes wandele;" und gleich wie dieser fortfahrend sagt, daß „in des Feuers Verlöschung auch das beseelte sich um„wende zum körperartigen:" so mußte die Bewegung nach unten, welche ihr Ende findet im Erstarren und Erdewerden der Dinge, auch dem Herakleitos das Böse sein. Da er nun wie wir gesehen haben von den größten Bewegungen der Natur einige erkannte als solche in denen das Feuerwerden die Oberhand hat, andere aber als solche in welchen das Verlöschen und Erdewerden hervortritt; so konnte er grade in Beziehung auf diese sagen, daß die zwischen Spannung und Erschlaffung schwankende Zusammenfügung der Welt ein Wechsel sei zwischen dem Uebergewicht des guten und des bösen, wiefern nämlich der Tag und der Sommer und die Wärme und alles auf diese Seite tretende 417
ein Uebergewicht des guten ist, Nacht aber und Kälte und Winter und alles ähnliche des bösen, und der Zustand der Welt immer wechselt zwischen diesen. Und daß er wirklich, als er das Bild brauchte von dem Bogen und der Leier, gutes und böses in diesem Sinne genommen habe, beweiset nicht nur dieselbe Stelle des Simplicius, welcher nach den oben angeführten Worten also fortfährt

„ὃς καὶ ἐδόκει θέσιν" was aber eine θέσις heiße, erinnere sich jeder aus Aristoteles (Top. I, 9) „λέγειν διὰ τὸ οὕτως ἀδιορίστως φάναι, ἐνεδείκνυτο δὲ τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων" Herakleitos habe geschienen einen Blendesaz vortragen zu wollen an dieser Stelle, weil er sich so unbestimmt ausgedrükkt, er habe aber angedeutet die zur Zusammenfügung gedeihliche Mischung des entgegengesezten in dem Gebiete des Werdens;

sondern es wird auch bestätiget durch eine Stelle des Porphyrios, welcher wo er von den Gegensäzen in der Natur überhaupt redet, (de antr. Nymph. p. 268 Ed. Cantabr.) sobald er auf eben

dieſe gekommen iſt „τὸ μὲν ἀνατολικὸν τὸ δὲ δυτικὸν, καὶ τὰ μὲν ἀριστερὰ τὰ δὲ δεξιά,“ auch durch Himmelspunkte be-
418 ſtimmt von einigen durch Nord und Süd, von andern durch Oſt und Weſt, „νύξ τε καὶ ἡμέρα,“ ſich auch gleich unſerer Stelle erinnert und hinzufügt

καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία, καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων. Denn niemand wird hoffentlich zweifeln ſo durch einen einzigen Strich nicht nur der Unübertragbarkeit ſondern auch der Unſinnigkeit dieſer Stelle ein Ende zu machen. Oder hat wol jemand ſchon verſtanden was es heißen könne, wenn hier ſtände καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων? Und wenn man lieſt ἢ τοξεύει, wie die Ausgabe von van Goens, die ich nicht bei der Hand habe, zu leſen ſcheint, ſo würde ich dies eben ſo bequem verwandeln in ἢ τόξου.

Und hieraus erklärt ſich auch am beſten, wie unmittelbar hinter jene plutarchiſche Stelle vom Kriege als dem allgemeinen Vater aller Dinge, die oben unter N. 30 (S. 394) angeführten heraklitiſchen Worte gekommen ſind. Denn da das Gute und das Böſe, beide entgegengeſezte Bewegungen, nach unaufgehaltenem Fortſchreiten ſtreben: ſo iſt eben der Krieg zugleich dasjenige was Recht ſchafft und jede in ihrem Maaß zurükkhält, oder ſie, wenn ſie das Uebergewicht gewonnen hat, wieder ſtraft. Wohin auch ein kurzer Saz zu gehören ſcheint, den uns Origenes aus Celſus aufbehalten hat, von dem er (adv Cels. VII, p. 663) ſagt

419 35. εἶθ' ἑξῆς τούτοις ..... φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιοὺς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· Εἰ δὲ χρὴ καὶ πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἐρεῖν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. Wo nur freilich vieles verdorben iſt; denn ἐρεῖν kann nicht recht ſein, und χρεώμενα iſt nicht zu verſtehen, wenn man nicht mit dem älteſten Ueberſezer erklären will „geweiſſagt gleichſam, im voraus erkannt“ werde alles ſchon vermöge des Streites. Auch befremdet das Anführen eines blo-

ßen Vordersazes auf dieſe Art. Doch ſcheint es zu kühn, wenn man um den Saz herakleitiſcher herzuſtellen, das *εἰ δὲ χρὴ* iſt es gewiß nicht, leſen wollte *εἰδέναι χρὴ — καὶ δίκην, ἔριν* „Man muß wiſſen, daß der Krieg das gemeinſame iſt, „und das Recht der Streit." Für das folgende aber weiß ich um ſo weniger Rath, da das *καὶ* vielleicht ſchon eine zweite Stelle anfängt.

Sprach nun Herakleitos von dem Kriege in dieſem Sinne, und ſtrafte bei dieſer Gelegenheit den Homeros: ſo konnte er ſehr leicht, da ja auch der Weg nach oben des Krieges und des Gegengewichtes bedarf, wenn nicht alle Dinge dahinfahren ſollen, in demſelben Zuſammenhange, und ſo daß vielleicht nur weniges dazwiſchen fehlt, auch dieſes von der Sonne dem Erzeugniß des Weges nach oben ſagen, daß ſogar ſie wenn ſie ihr Maaß wollte überſchreiten von den Gehülfen der *Δίκη* müſſe gefunden werden, weil wechſelnd um die Welt in ihrer Zuſammenfügung zu erhalten auf ein Uebergewicht des Guten auch wieder folgen müſſe ein Vorwalten des Böſen.

Wie nun die Geſammtheit aller Dinge eine ſolche Zuſammenfügung aus dem entgegengeſezten iſt, ſo auch jedes einzelne, und auch jede beſondere Form des Seins beſteht nur darin, daß die beiden Wege ſich vielfältig kreuzen, und dadurch verſchiedene Verwandlungsſtufen, bei jeder in einem eigenthümlichen Verhältniß zuſammengehalten werden. Aber nur bei den Elementen oder Grundformen iſt dieſes einfach und leicht zu ſehen, bei den im engeren Sinne lebendigen mehr ausgebildeten Geſtalten aber zuſammengeſezter und ſchwieriger. Daß dies Herakleitos geſehen, und den lezteren deshalb einen Vorzug vor den erſteren zugeſtanden hat, lehrt uns ein wol nur in dieſem Zuſammenhang verſtändliches Fragment bei Plutarchos (de anim. procr. p. 1026)

36. *Ἁρμονίη γὰρ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, καθ' Ἡράκλειτον ἐν ᾗ* offenbar bezieht ſich dies auf *ἀφανὴς* zurück *τὰς διαφορὰς καὶ ἑτεράτητας ὁ μιγνὺων θεὸς*

ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν. Denn das lezte kann man ſchwer-
421 lich noch als buchſtäblich anſehn, da durch das μιγνύων eine fremde Anſicht durchleuchtet, wiewol das ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν eine ſehr ächte Beſchreibung des ἀφανὴς iſt. Daher mag dies wol aus einem ſtoiſchen Ausleger ſein, der gern Prunk trieb mit zierlichen platoniſirenden Redensarten.

Ob aber Herakleitos auf genauere Beſchreibung und Erklärung der verſchiedenen Geſtalten des Lebens ſich eingelaſſen, oder ob der Tadel gegründet iſt, daß er nicht ins einzelne gehe, dies ſind wir nicht mehr im Stande zu entſcheiden. Denn für uns ſtehen ganz einzeln in dieſer Art die beiden Nachrichten, „Er habe das „vollſtändige Sein des Menſchen anfangen laſſen mit dem vier„zehnten Jahr, weil von da an die Samenfeuchtigkeit abgeſon„dert werde, und auch die Vorſtellung des guten und böſen und „die Feſtigkeit der Belehrung darüber ſich einſtelle" (Plac. Phil. V, 23. Galen. phil. hist. Ed. Venet. p. 34 b) und „Er habe die „Länge einer Generation beſtimmt auf dreißig Jahre, weil bin„nen dieſer Zeit von der Erzeugung des Erzeugers an gerechnet „das erzeugte ſich auch ſchon wieder als erzeugend darſtelle" (Plut. de Orac. def. II, p. 415); was grade ſolche Bemerkungen ſind, die leicht konnten gelegentlich angebracht werden und nicht
422 nothwendig großen phyſiologiſchen Reichthum vorausſezen. Daſſelbe gilt von der kleinen Notiz

37. πᾶν γὰρ ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται ὥς φησιν Ἡράκλειτος (de Mundo c. 6)

welches wahrſcheinlich doch ſagen ſoll „Alles Gewürm nähre ſich „von der Erde" vielleicht um zu zeigen daß dieſes eine niedrigere Stufe des Lebens einnehme; wenn nicht ἑρπετὸν auch hier noch die weitere homeriſche Bedeutung hat. Und eben ſo im allgemeinen hält ſich auch jenes zur Bezeichnung der verſchiedenen Formen des Lebens, was Platon erwähnt (Hipp. mai. p. 289)

38. . . . ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει ὡς ἄρα πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρωπίνῳ (wie ich

mit Heindorf lese statt ἄλλῳ) γένει συμβαλεῖν, und dann weiter unten ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταυτὸν τοῦτο λέγει ὃν σὺ ἐπάγῃ ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται. „Der schönste Affe ist häßlich mit „dem menschlichen Geschlecht verglichen." Und — wiewol dies leztere vielleicht nicht so buchstäblich ist „der weiseste Mensch „ist gegen Gott nur ein Affe."

Ja will man Vermuthungen wagen, so scheint die Art wie er sich im allgemeinen über die Bedingungen ausdrükkt, unter welchen die einzelnen Dinge entstehen und bestehen, eben nicht auf eine sehr klare Einsicht in das einzelne zu deuten. Denn es 423
scheint er habe die Gesezе, nach welchen auf verschiedene Weise die entgegengesezten Bewegungen einander bald hemmen bald wieder frei lassen und dadurch die einzelnen Dinge erzeugen und zerstören, unter dem alten dichterischen Namen „Εἱμαρμένη" dargestellt, der immer vorzüglich der dunkeln unbegriffenen Nothwendigkeit gegeben ward. Dies erhellet aus verschiedenen mit einander zu vergleichenden Erklärungen darüber was Herakleitos unter εἱμαρμένη gemeint habe. Zuerst sagt Stobäos (Ecl. Phys. I, p. 58)

Ἡράκλειτος —, εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. Die Bestimmung, das Geschikk, oder wie man wolle, sei nach Herakleitos das aus dem Gegenlauf alle Dinge bildende Verhältniß. Denn dieser Erklärung von λόγος müssen wir wol, wenn nicht sehr dringend das Gegentheil geboten wird, vorläufig treu bleiben, da wir oben in eigenen Worten des Herakleitos λόγος in demselben Sinne gehabt haben. Nur so kann auch ohne Tadel Diogenes, der doch aus ähnlichen Quellen schöpfte, nur schlechthin sagen (IX, 7) πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα. „Alles ge„schähe nach der Bestimmung und durch die Gegenwand„lung würden alle Dinge zusammengefügt." Was aber jene 424

ἐναντιοδρομία und dieſe ἐναντιοτροπὴ bedeuten ſollen, iſt klar, nämlich den Gegenſaz in den beiden Bewegungen und in den Verwandlungsſtufen des Seins, und genau ſo bezieht ſich jenes auf den einen herakleitiſchen Ausdrukk ὁδὸς, dieſes auf den andern τροπή. Und offenbar ſind wol dieſe Wörter von den ſtoiſchen Auslegern des Epheſiers gebildet um ſeinen Gedanken nach ihrer Weiſe darzuſtellen. Denn er ſelbſt hat in ſolcher Form Erklärungen wol nicht gegeben, und ſtoiſches Gepräge tragen ſie ſtark.

Anderwärts ſagt derſelbige (Ecl. Phys. I, p. 178, womit, ausgenommen daß das lezte ausgelaſſen iſt, faſt wörtlich übereinſtimmt Plac. phil. I, 28)

Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. Αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. Auch hier iſt keine Noth λόγος anders zu erklären, als daß die εἱμαρμένη iſt „das des Ganzen Sein durchdringende Verhältniß" nämlich des Gegenſazes in allen ſeinen mannigfaltigen Abſtufungen; ſo daß beide Erklärungen offenbar daſſelbe beſagen. Das αὕτη aber möchte ich auf οὐσία τοῦ παντὸς beziehen und die Worte αὕτη . . . γενέσεως als einen Einſchub anſehn, weil der Sammler die Gelegenheit noch eine Definition anzubringen nicht wollte vorbeigehen laſſen. Denn dieſe beiden Erklärungen ſchikken ſich weit beſſer für die οὐσία τοῦ παντὸς, welche doch in Vergleich mit dem ſie durchdringenden λόγος das materielle iſt. Vom grammatiſchen welches ohnehin dieſe Beziehung gebietet rede ich nicht, da freilich ſehr leicht wäre anzunehmen daß ἡ αὐτὴ geſtanden habe, wenn der Sinn oder andere Autoritäten es verlangten. Wie aber die Worte hier ſtehn, iſt es keine levis mutatio daß in der galeniſchen phil. hist. ſteht ἡ δὲ εἱμαρμένη ἐστὶν αἰθέριον κ. τ. λ. Jedoch möchte wol dieſe ſehr ſchlechte Sammlung niemand als Autorität annehmen.

In den lezten Worten, welche Stobäos allein hat, möchte man, wenn ſie nach obiger Vorausſezung auf die erſte Erklärung der *εἱμαρμένη* ſollen bezogen werden, ſtatt *καὶ* lieber leſen *κατά*.

Aus dieſen Erklärungen ſollte nun wol jeder ſchließen, Herakleitos habe ſich des Ausdrukks *εἱμαρμένη* bedient, um die beſtimmte Weltordnung zu bezeichnen. Nun aber will eine Stelle des Plutarchos, aus der wir ſchon mehrere Worte des Herakleitos angeführt haben, behaupten, dieſer Ausdrukk wäre dem Epheſier fremd. Sie lautet (de anim. procr. p. 1026) ſoviel wir da- 426
von hier bedürfen ſo: *συλλαβοῦσα δὲ τὸ ταυτὸν . . . ζωή τε τοῦ παντός ἐστιν ἔμφρων καὶ ἁρμονία καὶ λόγος ἄγων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην, ἣν Εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος, Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον κ. τ. λ.* Nun mag man das *ἣν* auf *ἀνάγκη* ziehn, oder was mir richtiger ſcheint annehmen daß es ſtatt *ὅ* ſtehend den ganzen Saz wieder aufnehme, ſo ſteht *Εἱμαρμένη* nur als ein trivialer Ausdrukk da, welcher hernach überſezt wird in die verſchiedenen Anſichten der Philoſophen von jenen Lebensgeſezen des Ganzen und der daraus hervorgehenden Beſtimmtheit des einzelnen. Allein hier iſt wol viel darauf zu rechnen, daß Plutarchos alle dieſe Anſichten neben einander ſtellen wollte, und nicht eben daran dachte, wo vielleicht auch *Εἱμαρμένη* ein techniſcher Ausdrukk wäre. Und was die Sache außer Zweifel zu ſezen ſcheint, iſt was de plac. phil. I, 27 geſagt wird, *Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἱμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην.* Dies kann nur ein ſtoiſcher Ausleger geſagt haben im Gegenſaz gegen die Erklärungen ſeiner Schule, welche einen Unterſchied machte zwiſchen *Εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη*, und er konnte kaum auf eine ſolche Darſtellung gekommen ſein, wenn ſich nicht Herakleitos jenes Ausdrukks in der That bedient hätte. Denſelben Urſprung haben offenbar auch die Worte des Theodoretos (Vol. 427
IV, p. 851) *καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ πάντα καθ' εἱμαρμένην*

εἵρηκε γίγνεσθαι. Ἀνάγκην δὲ τὴν εἱμαρμένην καὶ οὗτος ὠνόμασε. Nur daß er nicht recht klar ſah worauf es eigentlich ankäme. Doch ſei der Ausdrukk geweſen welcher er wolle, ſo hat gewiß wenigſtens Herakleitos den Gedanken an allgemeine feſtſtehende Naturgeſeze in den Verwandlungen der Dinge auf das beſtimmteſte aufgefaßt, wie auch noch aus einer Stelle des Simplicius erhellt (in Phys. f. 6. a) wo er den Hippaſos und Herakleitos zuſammenſtellend als ſolche welche alles aus dem Feuer entſtehen und in daſſelbe wieder auflöſen laſſen, ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης, hinzufügt πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φασιν. Ἡράκλειτος δὲ πάντα ποιεῖ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην. Wo man gewiß eine durch Auslaſſung entſtandene Umſtellung annehmen und leſen muß πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν πάντα εἶναί φασιν. Ἡράκλειτος δὲ ποιεῖ καὶ τάξιν u. ſ. w. Wenn man nicht dem Simplicius von dem Unrecht helfen will daß er dem Hippaſos ebenfalls jenes zuſchreibt von der ἀμοιβὴ πυρὸς, und deshalb vorzieht zu leſen πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φησιν Ἡράκλειτος τὰ πάντα· ποιεῖ δὲ καὶ u. ſ. w.

428 So war dem Herakleitos auf der einen Seite das Beſtehen oder vielmehr das immer wieder Erzeugtwerden der Dinge durch das gleichmäßige Zuſammentreffen der entgegengeſezten Bewegungen allerdings ein Schikkſal, und nur aus einer vorherbeſtimmten ſich immer gleich bleibenden Nothwendigkeit zu erklären, ſo daß es ein ganz herakleitiſcher Ausdrukk iſt was Platon (Theaet. 160 b) ſagt ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ, und daß wenn Herakleitos von hier aus, wie wol zu erwarten, eine ethiſche Ausweichung machte zu Löſung der Frage, wie ſich nun der Menſch gegen den derſelben Nothwendigkeit unterworfenen Wechſel der Dinge zu verhalten habe, ihm nichts übrig bleiben konnte als jenes Wohlgefallen, wofür Theodoretos uns den eigenthümlichen Ausdrukk des Herakleitos aufbehalten haben will (Vol. IV, p. 984 Ed. Hal.)

„Καὶ Ἡρακλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος τὴν μὲν προσηγορίαν
„μετέβαλε," die Rede nämlich war von der ἡδονὴ des Epi-
kuros und der εὐθυμία des Demokritos, „τὴν δὲ διάνοιαν
„καταλέλοιπεν· ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέσησιν τέ-
„θεικεν·" wenn nicht etwa eben ſtoiſche Ausleger den Theo-
doretos über das Wort getäuſcht haben;

und welches ihm durchaus natürlich ſein mußte, da ja nur in derſelben Nothwendigkeit auch das Daſein des Menſchen ſelbſt 429
gegründet iſt. Auf der andern Seite aber, in wiefern alle einzelnen ſcheinbar beſtehenden Dinge nur gleichſam nebenbei hervorgebracht werden, indem die univerſellen Kräfte ihren Gang gehen, und alſo von den lezteren aus angeſehen die mehr individuelle Formen des Daſeins nur zufällige Ergebniſſe ſind, konnte gar wol Herakleitos die Welt, die Geſammtheit der Dinge, auch als nur ein Spiel der eigentlich wirkenden Kräfte betrachten. Dies erzählt uns Clemens, aber merkwürdig den alten Weiſen mißverſtehend oder verdrehend (Paedag. I, 5. p. 111)

Ἀγαλλιᾶται τὸ πνεῦμα τῶν ἐν Χριστῷ παιδίων ἐν ὑπο-
μονῇ πολιτευομένων· καὶ αὕτη ἡ θεία παιδιά. Τοιαύ-
την τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος
λέγει. „Und dieſes," wie nämlich der Geiſt der Kindlein in
Chriſto fröhlich iſt wenn ſie in Geduld wandeln, „iſt das gött-
„liche Spiel. Und ein ſolches Spiel, meint auch wol Hera-
„kleitos, ſpiele ſein Zeus."

und wer eine ſo verſchrobene Anführung nicht für ſicher genug halten ſollte, um irgend etwas daraus zu nehmen, dem ſagt es deutlicher Proklos (Comment. in Tim. p. 101)

Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν
εἰρήκασι, καθάπερ Ἡράκλειτος.

Daß alſo eben in dem Weltbilden Zeus ſpielt. Aehnliches hatte 430
auch Lucian vernommen, der den Herakleitos nach den Worten ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ fragt τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστι; und ihn antworten läßt παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος, eigent-

liches und uneigentliches durch einander werfend. Wurde nun dieſe Anſicht ſtärker hervorgehoben oder mehr einzeln auseinandergelegt, ſo kann daraus gar leicht eine ſolche Rede zum Nachtheil des Epheſiers entſtanden ſein, wie ſie uns Nemeſios aufbewahrt hat „daß Demokritos, Herakleitos und Epikuros weder „für das allgemeine noch für das einzelne eine Vorſehung zuge„ben wollten" (de nat. hom. Ed. Ox. p. 310). Auch Philo ſpricht ähnlich (Alleg. leg. II, p. 62) *ὁ δὲ γονοῤῥυὴς* (nämlich *λόγος*) *ἐκ κόσμου πάντα καὶ εἰς κόσμον ἀνάγων, ὑπὸ θεοῦ δὲ μηδὲν οἰόμενος γεγονέναι, Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην, καὶ ἓν τὸ πᾶν, καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων·* und ſo könnte ganz unſchuldig auch in dieſer Hinſicht der Mann mit denen zuſammengeſtellt worden ſein, welchen er am meiſten entgegengeſezt iſt. Ja wenn es nicht zu kühn wäre, über ein einzelnes abgeriſſenes Wort eine Vermuthung zu wagen: ſo möchten wir vielmehr mit dieſer zwiefachen Anſicht von Nothwendigkeit und Spiel in Verbindung bringen, was Jamblichos erzählt, daß Herakleitos die Opfer „*ἄκεα*" Heilungen ge-
431 nannt habe, ſo nämlich daß er geglaubt, wenn z. B., angenommen ein beſtimmtes Gleichgewicht zwiſchen Leben und Tod, freiwillig etwas auf der Seite des Todes zugelegt würde, man dadurch etwas auf der Seite des Lebens in Gefahr ſchwebendes erhalten und retten könne, gewiß nicht ohne eine *πρόνοια*, wenn anders auf dieſe Weiſe Ein einzelnes auf ein anderes beſtimmtes wirken ſoll. Mag man auch urtheilen dies ſei ein ſuperſtitiöſer Auswuchs, ſo ſcheint doch dieſe Erklärung der ganzen Gedankenreihe des Mannes angemeſſener zu ſein, als die welche Jamblichos ſelbſt giebt (de myster. Sect. I, c. XI) „*καὶ διὰ τοῦτο* „*εἰκότως αὐτὰ* „*ἄκεα*" *Ἡράκλειτος προσεῖπεν ὡς ἐξακεσό-* „*μενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν* „*ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.*" Denn hierin ſieht jedermann zu deutlich den Platoniker. Und auch das ſuperſtitiöſe würde ſehr gemildert, wenn man mit rechtem Vertrauen fußen könnte auf

eine Stelle bei Elias Cretenſ. ad Greg. Nazianz. (Orat. XXIII, p. 836) „Quos quidem, nämlich die turpiora sacrificia darbrin„genden, irridens Heraclitus „„purgantur,““ inquit „„cum cruore „„polluantur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se „„abluat.““ Herakleitiſche Manier leuchtet wol genug hervor auch aus der Ueberſezung. Doch dieſes hier nur beiläufig.

Weil nun nach Herakleitos das Entſtehen und Vergehen 432
der Dinge in derſelben Nothwendigkeit gegründet iſt, und nach ſeinen zulezt angeführten Worten die vollkommenſten Dinge diejenigen ſind, welche alle Gegenſäze aufs vielfältigſte gebunden enthalten: ſo konnte er ſagen, die Dinge wären auf eine ſolche Weiſe zuſammengefügt, daß auch das in die Verknüpfung aufgenommen wäre, was zu ihrem Daſein nicht ſtimmt ſondern es wieder auseinanderträngt. Und dies ſcheint der Sinn der Worte zu ſein welche in dem ariſtoteliſchen Buche de mundo (c. V. p. 179) aufbewahrt ſind, und unter der Form einer Bereitungsvorſchrift von dem Weſen der einzelnen Dinge reden.

37. *Ταὐτὸ δὲ τοῦτο*, nämlich die Verbindungen der Gegenſäze, *ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· συνάψειας ὅλα καὶ οὐχὶ ὅλα, συμφερόμενον* [*καὶ*] *διαφερόμενον, συνᾷδον* [*καὶ*] *διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Die eingeklammerten *καὶ* verdienen wol gelöſcht zu werden wie ſie auch bei Stobäos (Ecl. Phys. I, p 690) fehlen; nicht ſo aber die lezten beiden. Denn ein nicht abzuweiſendes Gefühl behauptet, die Worte *ἐκ—πάντα* enthalten eine andere herakleitiſche Stelle, oder vielleicht auch nur eine von ſpäteren, um 433
ſeine ganze Denkart zuſammenzufaſſen, aufgeſtellte Formel, welche unſer unbekannter Autor hier mit beifügt, weil ſie ganz allgemein das Verknüpftſein des entgegengeſezten ausdrükkt. Was aber hier *ὅλα καὶ οὐχὶ ὅλα* heißen ſolle, bleibt zweifelhaft. Woran man zunächſt denkt, ganzes und unganzes giebt keinen reinen Sinn; wie unſer Autor es zu erklären

ſcheint durch ὀρθὸν καὶ περιφερὲς, will nicht ſtimmen zu dem nie mathematiſch auftretenden Herakleitos, und ſo will kaum etwas anderes übrig bleiben, als, wogegen ſich auch noch manches einwenden läßt, zu überſezen „Verknüpfe verderbliches „und nicht verderbliches, zuſammentretendes und auseinander„gehendes, zuſammenſtimmendes und mißſtimmiges.“ Und „Aus allem Eins, und aus Einem alles.“

Und weil auch alle entgegengeſezten Zuſtände der Dinge eben ſo wie das Entſtehen und Vergehen ſelbſt nur gegründet ſind in dem ſchwankenden Uebergewicht derſelben immer vorhandenen Gegenſäze, denen auch dieſes Schwanken weſentlich iſt: ſo konnte Herakleitos auch die entgegengeſezten Zuſtände dem Weſen nach als daſſelbige anſehn, wie dies auch geſchieht in einem Bruchſtükk bei Plutarchos (Consol. ad Apoll. p. 106)

434 38. Καὶ ᾗ φησιν Ἡράκλειτος „ταὐτό τ᾽ ἔνι (bis auf beſſeren Rath ἐστὶ) ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. „Und wie Herakleitos ſagt, daſſelbige iſt das „lebende und das todte, das wachende und das ſchlafende, das „junge und alte.“ Denn die noch folgenden Worte mögen wol ſchon zu der Erklärung des Plutarchos gehören, der, wie er es beſonders mit Leben und Tod zu thun hat und hernach ausführt daß die Natur aus demſelben Stoff nach dem Tode des Einen wieder einen andern bereite, das νέον καὶ γηραιὸν, wozu die Erklärung ſich nicht ſonderlich ſchikken will, überſah.

Eben ſo natürlich iſt ferner die Behauptung und allem bisherigen vollkommen angemeſſen, daß überall die Gegenſäze nothwendig zuſammen gehören, ja vielleicht daß kein Erzeugniß der Natur ohne einen ihm eigenthümlichen Gegenſaz beſtehen könne. Hierauf nämlich ſcheint ſtark zu deuten eine Stelle in den ariſtoteliſchen Werken (Eudem. VII, 1)

Καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι Ὡς ἔρις ἔκ τε

θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ ἄρρενος καὶ θήλεος, ἐναντίων ὄντων. Sie führt uns, wie 435
man ſieht, auf früheres zurükk, und wenn ſie wörtlicher und nicht in indirecter Rede da ſtände, könnten wir ſie an den Zuſaz des Simplicius zu jenem Tadel „weil nämlich ſonſt „ohne Krieg alle Dinge dahinfahren würden," anknüpfen als Fortſezung „denn es gäbe keine Harmonie ohne hohes und „tiefes, und keine Thiere ohne männliches und weibliches, „welches auch Gegenſäze ſind."

Und wenn er hier irgend ins ethiſche hinüberſchweifte: ſo war ſehr leicht zur Befeſtigung in jener εὐαρέσησις die nicht minder richtige Folgerung zu ziehen, daß alſo die Menſchen mit Unrecht ſich ſo oft über die Eine Seite des Gegenſazes als über ein Uebel beſchweren, weil ohne ſie auch die andere das nicht ſein würde was ſie iſt. Durch viele Beiſpiele konnte er ſuchen dieſes gemeinverſtändlich zu machen, und von dieſer Seite iſt wahrſcheinlich auch anzuſehen ein Bruchſtükk, welches uns Stobäos (Serm. Tit. III, p. 48) aufbehalten hat.

39. Ἀνθρώποις γίνεσθαι, ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον. Νοῦσος ὑγείαν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν." So weit nämlich kann man füglich alles als Eine Stelle anſehn, da es ja genau genug zuſammenhängt, und hat nicht 436
nöthig, wie in den Ausgaben des Stobäos geſchieht, bei ἄμεινον abzuſezen; ſondern das erſte „Daß den Menſchen werde „was ſie begehren, wäre um nichts beſſer" iſt als Einleitung anzuſehn zu dem folgenden „Krankheit macht erſt die Geſund„heit angenehm und gut," wiewol ich nicht dafür einſtehen möchte daß dieſes ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν buchſtäblich ſo vom Heraklitos herrühre „Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe."

Eben hieher, um nämlich die nothwendige Vereinigung der Gegenſäze anſchaulich zu machen, möchte ich auch jene ſymboliſche

Geſchichte bringen, welche Plutarchos uns erzählt (de garrul. p. 511) aber ſelbſt mißverſtanden zu haben ſcheint; nämlich Herakleitos von ſeinen Mitbürgern gebeten ihnen einen Lehrſpruch über die Eintracht vorzutragen ſei auf die Bühne geſtiegen, habe einen Becher kalten Waſſers genommen, Mehl hineingeſtreut, es mit dem Poleiſtengel umgerührt, und ausgetrunken, und ſei dann davon gegangen. Denn eine γνώμη über die Eintracht wird dieſe Geſchichte ſogleich, wenn Herakleitos zeigen wollte daß nur das entgegengeſezte im Staate, wie hier Mehl und Waſſer, trokknes und naſſes durch das Umrühren, recht genau müſſe verbunden werden, um gedeihliches und ſchmakkhaftes daraus zu bereiten. Unverſtändlich und ſchlecht aber ſcheint die Geſchichte zu werden, wenn man mit Plutarchos erklärt, der Weiſe habe andeuten gewollt, Friede und Eintracht würden ihnen nicht fehlen, ſobald ſie nur einfacher und weniger Dinge bedürften. In dem Polei aber möchte ich am wenigſten irgend etwas ſuchen. Dies war ein gemeines Gewürzkraut, und wie man einen Wein damit bereitete, ſo brauchte ihn gewiß auch das gemeine Volk um dem Mehltrank einigen Geſchmakk zu geben.

437

Dieſes nun zuſammengenommen kann man dem Philo nicht Unrecht geben, wenn er (quis rer. div. haer.) ſagt „Der große „und vielgeprieſene Herakleitos habe ſeiner ganzen Philoſophie „dieſes als den Hauptſaz vorangeſtellt und ſich deſſen als ſeiner „Erfindung gerühmt, daß nämlich das Eine ſei das aus beiden „Gegenſäzen beſtehende, durch deſſen Zertheilung erſt die Gegen„ſäze erkannt würden.“ Nur muß man das Voranſtellen keinesweges ganz buchſtäblich verſtehen, und ſo auch in den Worten „ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώ„ριμα τὰ ἐναντία“ nicht eigene des Herakleitos ſuchen, ſondern eher an einen ſpäteren Ausleger denken, der alles möglichſt der Schulſprache annähern will.

Ueber alles dieſes nun iſt Herakleitos von Ariſtoteles auf das bitterſte getadelt worden, als ob er alles Denken und alles

Reden aufhöbe, weil er annähme alles ſei und ſei auch nicht, 438
alles ſei wahr und alles ſei falſch, und von jeglichem Dinge
könne man mit Recht das entgegengeſezte behaupten. Zuerſt iſt
das dritte Buch der Metaphyſik voll dieſer Beſchuldigungen von
Anfang bis zu Ende. Denn wenn er auch Anfangs c. III ſagt
„Es kann niemand ſich vorſtellen daß daſſelbige ſei und auch
„nicht ſei, wie einige vom Herakleitos meinten," ſo iſt dieſe Recht-
fertigung nur des Ariſtoteles eignem Grundſaz zu Liebe da, weil
ja ſonſt, was von keinem Dinge gelten ſoll, wenigſtens von die-
ſem Herakleitos gelten müßte, daß ihm widerſprechendes zugleich,
widerſprechende Meinungen nämlich, zukäme. Behandelt aber
wird er durchgehends ſo, als wäre dieſes wirklich ſeine Meinung
in demſelben Sinne in welchem es der Logik des Ariſtoteles und
dem Saze des Widerſpruches zuwiderläuft. So wird als eine
Rede des Herakleitos angegeben c. VII, daß alles ſei und auch
nicht ſei, und geſagt daß dieſem Saz zufolge alles wahr ſei.
Hiedurch wird auf der einen Seite ein Gegenſaz aufgeſtellt zwi-
ſchen Herakleitos und Anaxagoras, welchem lezteren Ariſtoteles
nicht nur das ἁμοῦ πάντα χρήματα vorrükkt, ſondern auch eine
durch Tradition erhaltene mündliche Rede, daß er zu ſeinen Freun-
den geſagt, die Dinge wären ihnen ſolche wie ſie ſich vorſtell-
ten, und wegen dieſes beiden wird von ihm geſagt, nach ſeiner 439
Lehre ſei alles falſch, weil er ein mittleres annähme zwiſchen
den widerſprechenden Behauptungen; was im Eingange ſeines
Commentars zu dieſem Buche Alexandros ſehr unbeſorgt auf den
Herakleitos überträgt. Späterhin aber wirft auch Ariſtoteles auf
der andern Seite wieder beide zuſammen als ſolche die beides
behaupten, alles ſei wahr und alles ſei falſch. Auch anderes in
dieſem Buche, wobei Herakleitos nicht genannt wird, deutet der
Commentator Alexandros wie der Zuſammenhang lehrt, ganz
richtig auf ihn, wie die Stelle c. IV. *Εἰσὶ δὲ τινες, οἳ καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαι φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ*

τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως. Nur c. V, wo indirekt die Meinung widerlegt wird, als ob über denſelben Gegenſtand derſelbe Sinn zur ſelben Zeit widerſprechendes ausſagen könne, denkt Ariſtoteles offenbar nur an Protagoras und an Sophiſten, was aber Alexandros auch auf den Epheſier deutet. Ueberhaupt muß aus dieſem Buch einleuchten, daß jener berühmte Commentator das Werk des Herakleitos nicht in Händen gehabt hat, er müßte es denn zwar gehabt aber überall nicht hineingeſehen haben; ſo nachläſſig geht er zu Werke, nicht eine einzige Stelle anführend, nicht eine eigene Bemerkung hinzufügend über den Sinn der herakleitiſchen Säze, ſondern immer nur den Ariſtoteles aus ſich ſelbſt wiederholend. Im zehnten Buch wird auch c. V. gezeigt, was dabei heraus komme, wenn ein Menſch dem Saze des Widerſpruchs widerſpreche, und Ariſtoteles meint „auch He„rakleitos ſelbſt, wenn man ihn ſo ausfrage, werde wol am Ende „eingeſtehen müſſen μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνα„τὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτὸν τί ποτε λέγει ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν." Und eben ſo vornehm im folgenden Capitel Οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντα ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν. Sollte aber jemand unbillig finden, was in der Metaphyſik ſteht alles auf den Ariſtoteles zu wälzen, der findet dem Weſen nach ganz daſſelbe auch Top. VIII, 3. οἷον, ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, und Phys. I, 2. Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα — τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς· ταὐτὸν γὰρ ἔσαι καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ. Bei welcher Gelegenheit uns Themiſtios (fol. 16. b) alle die ſchönen Sachen aus der Metaphyſik wiederbringt „ταὐτὸν γὰρ ἔσαι αὐτοῖς κατὰ τὸν λόγον τῆς οὐσίας φυτὸν ἄνθρωπος, πτη-
441 νὸν, τὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν, ἁπλῶς δὲ τἀναντία· συναληθεύει δὲ οὕτω καὶ ἡ ἀντίφασις.

Den Ungrund dieſer Beſchuldigungen des Ariſtoteles aufzudekken, und zu zeigen wie er dabei dem Herakleitos überall ein Sein und ein Zugleich leiht von welchen jener nichts weiß und was ſonſt noch für Verwirrungen darin liegen, dies gehört nicht hieher; wol aber iſt daran gelegen, daß jeder ſich überzeuge, es gehen in der That dieſe Beſchuldigungen des Ariſtoteles auf nichts anderes, als auf die bisher angeführten und ähnliche Darſtellungen. Dies iſt aber ſehr leicht zu ſehen. Denn offenbar gehen ſie auf etwas allgemein bekanntes von herakleitiſcher Lehre, weil wenn ſie nur Folgerungen wären aus einzelnen dunkeln unbekannten Stellen, alsdann Ariſtoteles nicht unterlaſſen haben würde dieſe anzuführen. Folgerungen aber enthalten ſie offenbar nur; denn daß Herakleitos logiſches dieſer Art als ſolches vorgetragen, hat keiner von denen behauptet, welche ſein Werk kannten, und es kann auch keinen ſo bedünken, der irgend verſteht aus abgeriſſenen Theilen ſich das Bild eines Ganzen zuſammenzuſezen und der an dieſes Geſchäft geht mit einiger Kenntniß von dem Zeitalter des Herakleitos. Nun iſt aber eben jene Lehre unter den bekannten und von allen Seiten beſtätigten diejenige welche am leichteſten auf ſolche Beſchuldigungen führen konnte, und ſo bleibt nichts anders übrig als ſie nur hierauf zurükkzuführen. 442
Auch kommt uns zu Hülfe der vortreffliche Simplicius, welcher in der ſchon oben angeführten Stelle (in Phys. f. 11. a) ſtillſchweigend den Stagiriten zurechtweiſet, Herakleitos habe in der That keine ſolche θέσις vorgetragen, ſondern es ſcheine nur ſo, ſeines Ausdrukks wegen, dem aber die ſchulmäßige Beſtimmtheit fehle. Und offenbar durch den Stagiriten und ſeine Commentatoren hat ſich auch Sextus verführen laſſen, ähnliches von Herakleitos zu ſagen; wiewol nicht recht zuverſichtlich, wie es ſcheint, und nirgend das geſagte durch rechte Anführungen belegend, ſo daß er ſchon deshalb den oben wider ihn ausgeſprochenen Tadel verdient, aber doch einen Theil davon auf ſeine Ueberlieferer zurükkwerfen kann. So iſt ziemlich verworren die Stelle Pyrrh.

Hyp. II, 59. *Ἑτέρα μέν ἐςιν ἡ Γοργίου διάνοια, καθ' ἣν φησι μηδὲν εἶναι, ἑτέρα δὲ ἡ Ἡρακλείτου, καθ' ἣν φησι πάντα εἶναι;* denn das ariſtoteliſche *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι* hat einen andern Sinn, und nur wenn man daran denkt wie Gorgias dies Nichtſein erwies, findet man den Vergleichungspunkt. Ganz ariſtoteliſirend iſt eine andere Stelle ebendaſ. §. 63 *ὁ μὲν Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ*, nämlich *τὸ μέλι*,
443 *εἶναι μήτε πικρόν· ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀμφότερα.* Eben ſo verführt war auch ſchon ſein Vorgänger Aeneſidemos, welcher nach Pyrrh. I, 210 geſagt haben ſoll, die ſkeptiſche Philoſophie ſei der Weg zur herakleitiſchen, weil die Skeptiker wol ſagen von demſelben Dinge ſcheine uns widerſprechendes, die Herakleiteer aber hievon wieder übergehn dazu daß es ſich auch daran befinde.

V. Sehr merkwürdig aber iſt was Ariſtoteles in Verfolg der angeführten Stelle Phys. I, 2 ſagt. Nämlich nach dem obigen, daß nämlich wenn die Dinge der Erklärung nach Eines wären wie Rokk und Kleid, alsdann jener Saz des Herakleitos müſſe zugegeben werden, daß auch gut ſein und nicht gut ſein daſſelbe wäre, ſezt er noch hinzu

*καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος ἔσαι, ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδὲν, καὶ τὸ τοιῳδὶ εἶναι καὶ τὸ τοσῳδὶ ταυτόν.* Wo man wol entweder leſen muß *καὶ τῷ τοιῳδὶ εἶναι τὸ τοσονδὶ ταυτόν·* oder *καὶ τὸ τοιονδὶ εἶναι καὶ τὸ τοσονδὶ ταυτόν·* „Und nicht davon daß die Dinge Eins ſind „wird die Rede ſein, ſondern davon daß ſie nichts ſind; und „ſo beſchaffen ſein wird daſſelbe ſein wie ſo groß ſein.“

So ſehr nun auch das erſte mit dem Nichts eine wunderliche Folgerung iſt: ſo liegt in dem lezten doch ein ſo richtiger und
444 tiefer Blikk wie ihn Ariſtoteles in dieſer Art ſelten hat, ſo daß ich auch vermuthen möchte, Herakleitos ſelbſt müſſe dieſes ziemlich deutlich ausgeſprochen haben, daß allerdings die verſchiedenen Qualitäten, wodurch die einzelnen Dinge ſich von einander unterſcheiden, nur Quantitäten wären von dem Einen; und alſo

wie Simplicius zu der Stelle ſagt, εἰ οὕτως ἓν τὸ ὄν . . μία πολυωνυμία γενήσεται τὰ πάντα (in Phys. f. 18. a). Und dies führt uns zurükk auf die vorher ſchon im allgemeinen erwähnte Lehre vom Feuer, an welche unſtreitig auch Ariſtoteles an unſerer Stelle denkt. Nämlich eine ſolche Einerleiheit aller Dinge behaupten nach ihm alle diejenigen, welche nur Ein Prinzip, μίαν ἀρχὴν, Eine allen Dingen zum Grunde liegende Natur, „μίαν ὑποκειμένην φύσιν“ annehmen, und aus dieſer, es ſei nun durch Verdichtung und Verdünnung oder durch „mehr und „weniger“ das Viele entſtehen laſſen. Dieſen nun zählt Ariſtoteles überall auch den Herakleitos bei bald namentlich bald ſtillſchweigend, aber doch ſo deutlich daß ſeine Commentatoren ein überflüſſiges thun indem ſie uns den Namen ergänzen. Und dies iſt eben unſere Klage, daß Ariſtoteles ſo ohne Unterſchied was Herakleitos vom Feuer gelehrt hat neben die Lehre des Thales vom Waſſer ſtellt und des Anaximenes von der Luft, ohne zu bedenken, daß dieſe beiden wol nicht von der allgemeinen Anſchauung des Fließens und Verfließens aller Dinge ausgegangen ſind, und es ihnen alſo eine ganz andere Bedeutung haben muß, wenn ſie ein Element als die ἀρχὴ von allem anſehn. Ja man kann faſt ſagen wider beſſeres Wiſſen thue Ariſtoteles dieſes; denn anderwärts (Phys. III, 5) ſagt er ausdrükklich „es habe kein Naturforſcher das Eine und unendliche als Feuer oder Erde beſtimmt, „ſondern nur als Waſſer oder Luft oder das mittlere zwiſchen „beiden;“ und der Grund den er hiezu anführt, „weil nämlich „Feuer und Erde nur nach einer Seite hin beweglich ſind, Waſſer und Luft aber nach beiden,“ zeigt eben daß das Feuer gleichviel auch ob es ἄπειρον iſt oder πεπερασμένον nicht könne in demſelben Sinne ἀρχὴ ſein wie Luft oder Waſſer. Daher auch vorzüglich immer etwas ſchiefes in der Darſtellung liegt, wo von dem Begriff ἀρχὴ ausgegangen wird, wie Metaph. XI, 1. wo es heißt, die damaligen, weil ſie mehr λογικῶς zu Werke gingen, ſezten τὰ καθόλου als οὐσίας und ἀρχάς, die alten

445

aber τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, was einen ganz falſchen Schein giebt; denn das Feuer wie es wahrnehmbar vorkommt, iſt dem Herakleitos eben ſo wenig eine ἀρχὴ und eine wahre οὐσία, wie jedes andere erſcheinende Ding. Eben ſo Me-
446 taph. I, 7. τὸ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνεται συγκρίσει πρώτου· τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων· διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι μάλιστα ὁμολογουμένως τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν und Metaph. II, 4. ἕτεροι δὲ πῦρ φασιν εἶναι τὸ ὂν τοῦτο καὶ τὸ ἓν ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι. Denn beide Stellen können gar leicht den Gedanken erregen, als habe Herakleitos an eine elementariſche Grundgeſtalt des Feuers gedacht, was vielleicht von dem Pythagoreer Hippaſos gelten kann, der freilich auch hier (Metaph. I, 3) mit Herakleitos zuſammenſteht, von dieſem ſelbſt aber niemals; wie denn überall der Begriff eines στοιχεῖον den man wol aus Empedokles und Anaxagoras auffaſſen kann gar nicht in ſeiner Gedankenreihe vorkommt. Schon Alex. Aphrod. zu Metaph. II, 4 drückt ſich über das Verhältniß des Feuers richtiger aus „Alii vero naturales „auctores ignem uni et enti substernebant, ut Heraclitus.“ Geleitet iſt freilich der Commentator hier durch andere Stellen des Ariſtoteles ſelbſt, der anderwärts nach richtigern Ausdrücken ſucht, wie Phys. I, 6. wo er dieſe Naturforſcher beſchreibt als μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, und wo er was ſie ſo anſehn als gleichſam die Grundform des Ganzen τὸ ὑποκείμενον nennt. Allein auch in ſolchen Stellen begeht er, ohnerachtet des
447 von ihm ſelbſt anerkannten Unterſchiedes zwiſchen Feuer auf einer und Waſſer und Luft auf der andern Seite daſſelbe Unrecht; und ſcheint deshalb auch anderwärts wieder dem Thales und Anaximenes die Anſicht des Herakleitos von dem Fließen aller Dinge unterzuſchieben. So de Coel. III, 1. Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχη-

ματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, wo man freilich nicht weiß wer dieſe vielen andern ſind, wenn nicht die übrigen alten Phyſiologen, wie auch Simplicius (f. 138. 139) erklärt, bemerkend dabei, wie er denn immer wenigſtens auf richtigem Wege iſt, „dieſes Eine ſei dann zwar ein ungewordenes, aber doch nicht „ein unbewegtes, wenn doch aus ſeiner Verwandlung die andern „Dinge entſtehen ſollen," und auch noch von dem Herakleitos ſelbſt ſagend, „er habe ſein κοινὸν ὑποκείμενον als das einige „ungewordene angeſehen." Warum iſt aber der treffliche Mann nicht einen Schritt weiter gegangen, und hat bemerkt daß dem Herakleitos das Feuer doch auch müſſe ein gewordenes ſein, weil es immer werde aus der Zurükkwandlung aller Dinge? Dann würde er geſehen haben daß es beides iſt in verſchiedener Hinſicht, ein gewordenes und ein ungewordenes, ſo nämlich daß 448
Herakleitos, ausgehend davon daß nichts beſtimmt wahrzunehmen iſt als werdendes und fließendes, genöthiget geweſen für das wahrhafte Sein, von welchem alles werdende nur verſchiedene Geſtalten ſind, ſich ein darſtelleudes Bild zu borgen von dem werdenden, und dazu eben das Feuer gewählt habe. Und dieſe Einſicht lag dem Simplicius deſto näher, da er ſich an Einer Stelle wenigſtens über den Grund dieſer Wahl des Herakleitos ganz richtig erklärt, wenn er ſagt (in Phys. f. 8.) „Herakleitos „habe dabei geſehen auf die lebenerzeugende und bildende Kraft „des Feuers;" denn eben weil es Leben und Bewegung hervorbringt war es ihm zunächſt das Bild des zum Grunde liegenden Seins, welches die Quelle alles Werdens iſt. Eben ſo erſcheint es auch in der ſtoiſchen Theorie, nach Cicero (de nat. Deor. III, 14) der zwar nicht beſtimmen will ob es beim Herakleitos eben ſo geweſen „Omnia vestri, Balbe, solent ad igneam „vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes. — Vos autem „ita dicitis, omnem vim esse ignem ... id vivere, id vigere quod „caleat." Ueberdies kannte wenigſtens Simplicius die Haupt-

ſtelle, in welcher Herakleitos am allgemeinſten, und vielleicht auch zuerſt in ſeinem Werke, ſich über die Bedeutung und den Werth des Feuers in dieſer Hinſicht ausläßt; denn er führt das weſentliche daraus an (in libr. de coel. f. 68. b)

ἐν οἷς φησι „μέτρα ἀνάπτων, καὶ μέτρα σβεννύς.“ Denn niemand wird wol zweifeln, daß dies aus derſelben Stelle genommen ſei, welche wir ſchon oben (N. 25) angeführt, damals aber dieſen Theil derſelben übergangen haben. Dort freilich, bei Clemens ſteht ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, und da Simplicius ſtatt deſſen nicht nur das active ſezt, ſondern auch die männliche Endung, die weder auf etwas in ſeiner Rede gehn kann noch ſich auf πῦρ beziehen läßt; ſo könnte man glauben, er habe eine ähnliche zwar aber doch andere Stelle im Sinne. Allein da gerade über dieſen Theil der herakleitiſchen Lehre ſoviel von allen geredet worden iſt, und ſich nirgend eine Angabe findet, wodurch jene männliche Endung könnte gerechtfertiget werden: ſo muß man entweder eine Corruption vermuthen, oder, da ohnedies höchſt unwahrſcheinlich iſt daß Simplicius das Werk des Herakleitos ſelbſt beſeſſen habe, muß man glauben troz des ἐν οἷς φησι, daß er nur aus einer mittelbaren Quelle geſchöpft habe.

Denn ſchon aus jener Stelle (N. 25.) geht ganz offenbar hervor, daß dem Herakleitos das Feuer in einem ganz andern Sinne Princip der Dinge war als den andern beiden Luft oder Waſſer, daß er nicht ausging von der Vorſtellung eines gemeinſamen Elementes aus welchem alles müſſe entſtanden ſein, oder wovon, als von einem verwandten zwar, doch aber verſchiedenen, die Dinge ſich nähren: denn weder von Thales noch Anaximenes weiß man, daß ſie geſagt hätten, die Welt ſei nichts anderes als ein bald ſo bald anders ſich zeigendes Waſſer oder Luft: wie Herakleitos dort ſagt

„die Welt, dieſelbige aller, hat weder der Götter noch der „Menſchen einer gemacht, ſondern ſie war immer und iſt und

„wird ſein immerlebendes Feuer, mit Maßen ſich entzündendes, „mit Maßen ſich verlöſchendes.“ Was die Worte τὸν αὐτὸν ἁπάντων bedeuten iſt allerdings zweifelhaft. Plutarchos führt den Anfang derſelben Stelle (de anim. procr. p. 1014) ohne dieſe Worte an κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτ' ἀνθρώπων ἐποίησεν. Allein er kann hier leicht abgekürzt haben, weil jene Worte zu ſeiner Abſicht gar nicht gehörten. Beobachtet man ſie aber für ſich, ſo können ſie einen zwiefachen Sinn haben. Sie können, ἁπάντων als Neutrum angenommen, eben jenes ausdrükken ſollen, was ſo viele ſpätere Zeugniſſe dem Herakleitos zuſchreiben, er habe nur Eine Welt angenommen, nicht mehrere. „Die Welt, die 451
„Eine und ſelbige aus allen Dingen.“ Allein hiezu müßte man vorausſezen, nicht nur daß Herakleitos ſich ſelbſt in Oppoſition gegen diejenigen geſezt, die mehrere Weltſyſteme annahmen, ſondern auch daß er in ſeinem Werke ſchon ehe er die Lehre vom Feuer abhandelte jenen Widerſpruch ausgeſprochen habe, was kaum denkbar iſt, da er nur auf ſeiner Meinung von den Geſtirnen beruht. Sie können aber auch, ἁπάντων als Masculinum, heißen „die Welt, dieſelbige für alle „Menſchen,“ und ſo auf den Saz gehen, daß die Welt der ſchlafenden eine andere Welt iſt als die der wachenden. Wer nun nicht glauben will daß dieſer Saz jener Hauptlehre vom Feuer vorangegangen, dem bleibt wol nichts übrig als anzunehmen, daß auch Clemens hier nicht aus dem Werke des Herakleitos unmittelbar geſchöpft habe, ſondern aus einem Commentator der in Bezug auf ſein eigenes vorhergegangenes jene Worte eingeſchaltet.

Das ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα erklärt aber gewiß jeder der unſere Stelle für ſich betrachtet von den ununterbrochen nach verſchiedenem Maaß vor ſich gehenden Verwandlungen, indem nach einem andern Maaß das Feuer ſich entzündet, wo Erde unmittelbar in Feuer übergeht, nach einem 452

andern wo Erde in Meer, denn auch das iſt ja ſchon ein partielles Entzünden, oder wo Meer in Feuer; und ſo auch umgekehrt vom Verlöſchen. Auch kann nur in dieſem Sinne die Welt gleich geſezt werden dem ſo nach ewigen Geſezen wechſelnden Feuer. In ſo fern nun das Feuer frei erſcheint, als Flamme vorzüglich oder als πρηστὴρ, iſt es eben ſo ein gewordenes vergehendes Ding wie jedes andere. Daher auch manche fleißig und mit Recht erinnern, das Feuer in dem höhern Sinne ſei nicht die Flamme, ſondern die θερμὴ οὐσία oder die ζέουσα οὐσία. Daher auch bei Cicero die vorſichtigen Ausdrükke, die er doch wahrſcheinlich aus Stoikern überſezt, ignea vis, und id vivere quod caleat. Denn nur in ſo fern es gebunden aber doch jenem ähnlich als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und ſie alle durchdringt, war es ihm das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge. Weil es nun ſo als die bewegende alles belebende und durchdringende Kraft gedacht wurde: ſo konnten ſpätere vorzüglich chriſtliche Berichterſtatter gar wol ſagen, Herakleitos ſehe das Feuer als Gott an, wie Clemens thut (Cohort. V, p. 55) Παρμενίδης δὲ ... θεοὺς
453 εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν· θάτερον δὲ αὐτοῖν μόνον τὸ πῦρ θεὸν ὑπειλήφατον Ἵππασός τε ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Wenn er aber hernach hinzufügt τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο, welches nämlich Ἡράκλειτος als ἀρχέγονον verehre, ἕτερον Ἥφαιστον ὠνόμασαν, ſo überſieht er den Unterſchied zwiſchen dem zum Grunde liegenden Feuer und dem erſcheinenden; denn nur lezteres haben die Dichter vom Homeros an Hephäſtos genannt. Man ſehe Heracl. Alleg. Hom. p. 446: διὰ ταῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει· τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον, ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον, welche Stelle noch überdies einen herakleitiſchen Geſchmakk hat. Gewiß wenigſtens hat Herakleitos ſelbſt das Feuer in jenem höheren Sinne und das in den höhe-

ren Räumen ſich entwikkelnde Licht als deſſen reinſte Erſcheinung Zeus genannt. Darum nennt er jene Himmelsgegend (S. oben N. 30. S. 396) die Grenze des *αἰθρίου Διὸς*, und wo er die Anordnung der Welt und die Folge der Dinge als ein Spiel des Feuers betrachtet, da iſt es Zeus welcher ſpielt. So iſt gewiß auch viel herakleitiſches enthalten in einer nur in Bezug auf die Ableitung des *δίκαιον* und auf die Uneinigkeit der Anhänger des Herakleitos ſcherzhaften Stelle des Platon (Cratyl. p. 412) „daß es in dem beſtändigen Wandel ein durch alles „andere hindurchgehendes gebe, welches auch das ſchnellſte und 454
„feinſte ſei; denn es könnte nicht durch alles ſeiende gehen, „wenn es nicht ſo fein wäre, daß nichts es faſſen könne, und „ſo ſchnell, daß in Vergleich mit ihm alles andere ruhe.“ Man ſieht hieraus wie jene zu materielle Darſtellung (Arist. Metaph. I, 7) entſtanden iſt, daß das Feuer ſeine Stelle erhalte als das *στοιχειωδέστατον καὶ μικρομερέστατον σωμάτων*. Auch gewiß auf dieſe platoniſche Stelle ſich gründend berichtiget Simplicius die andere oben angeführte des Ariſtoteles (de Coel. III, 1) welche das Feuer als das unter allen Umwandlungen bleibende, *ὑπομένον*, darſtellen wollte, daß es keineswegs ein ruhendes ſei, ſondern vielmehr das eigentlich ſich bewegende und umwandelnde. Auch ſieht man wol nirgend ſo deutlich als hier, wie die Vorſtellung des Herakleitos vom Feuer zuſammenhängt mit ſeiner Hauptanſchauung von der allgemeinen Bewegung. Auch jener Unterſchied zwiſchen dem ewigen immerlebenden Feuer und dem erſcheinenden kommt im Verfolg bei Platon ausdrükklich vor, wo geſagt wird nicht die Sonne ſei das geſuchte, ſondern *αὐτὸ τὸ πῦρ* oder vielmehr *αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν*. Derſelbe findet ſich ebenfalls leiſe angedeutet in einem herakleitiſchen Fragment bei Clemens

40. *Ἦ, ὥς φησιν Ἡράκλειτος, τὸ μὴ δῦνον πῶς* 455
*ἄν τις λάθοι;* (Paed. II. 10. p. 229) wo *τὶς λάθοι* verdorben iſt, und *τὶ*, wie Gataker (ad Ant. p. 2) will, nicht

ſprachmäßig; richtiger wäre τινά „das nicht untergehende wie „könnte das jemand verborgen ſein?" wenn man nicht aus Clemens vorhergehenden Worten λήσεται—τις, auch hier leſen will τὶς λάθοιτο mit wenig verſchiedenem Sinn.

Denn indem er das Feuer in dieſem Sinne das nie untergehende nennt, ſezt er es gewiß der Sonne entgegen als dem untergehenden. Auch die vorhergehenden Worte des Clemens ſelbſt beſtätigen dies λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐξιν (wenn man nicht leſen muß ἄδυτον in dem Sinne, nicht untergehend).

Weil nun aber dieſes Feuer, welches Clemens hier ganz in dem Sinne der ſpäteren Philoſophen ein φῶς oder πῦρ νοητὸν nennt, wie anderwärts ein δυνάμει πῦρ, ſich nicht trennen läßt von der unmittelbaren Wahrnehmung des Feuers, in welcher jene οὐσία τοῦ παντὸς mit der mindeſten Beimiſchung von Verlöſchung erſcheint: ſo iſt nicht unrecht jene im Stobäos aufbehaltene den Worten nach ariſtoteliſirende Erklärung, daß die οὐσία τοῦ παντὸς ſei ein αἰθέριον σῶμα, und in Bezug auf die
456 Geſamtheit der Verwandlungen ein σπέρμα τῆς τῶν πάντων γενέσεως. In demſelben Sinne beſchreibt auch Herakleitos ſelbſt das Verhältniß des Feuers zu den Dingen ſo:

41. Πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. „Gegen Feuer wird „alles umgeſezt," ſagt Herakleitos, „und Feuer gegen alles, „wie gegen Gold alle Dinge, und gegen alle Dinge Gold." (Plut. de *EI* ap. Delph. p. 388.)

Daſſelbe kommt auch in einer kürzeren Formel vor: πυρὸς γὰρ δὴ κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται. Heracl. alleg. hom. p. 468. wie wir ſchon oben aus Simplicius hatten πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναί φασιν, und wie auch bei Euſebius ſteht „ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀρχὴν τῶν πάντων ἔφη εἶναι τὸ πῦρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα

*γίνεται καὶ εἰς ὃ ἀναλύεται· ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα,*
wo *αὐτοῦ* zu ergänzen iſt (Praep. XIV, 3.)

Und gewiß war eigentlich eben ſo gemeint was Ariſtoteles vielleicht auch nicht ohne Mißverſtand Phys. III, 5 ſagt

*ἀδύνατον τὸ πᾶν κἂν ᾖ πεπερασμένον ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι ἕν τι αὐτῶν*, von den Elementen nämlich iſt die Rede,
*ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.*

und was Simplicius zu dieſer Stelle in die Formel auflöſet 457
*ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα.*
Sehr gut nämlich konnte unſer Epheſier der gewöhnlichen Anſicht, welche alles materieller auffaßt, ſich anſchmiegend ſagen daß jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend ſich auch einmal als Feuer darſtelle, und in dieſem Sinne „alles einmal Feuer werde.“ Ariſtoteles aber ſcheint die Sache ſo verſtanden zu haben, als ſollte irgendwann die Geſamtheit der Dinge zugleich in Feuer aufgehn. So ſcheint der Zuſammenhang es faſt nothwendig zu ergeben; auch erklärt Themiſtius (Paraphr. Phys. 33. b) eben ſo

*ὥσπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον, καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε.*

Wollte man einwenden, der Paraphraſt ſage hier mehr als ſein Autor: ſo ſcheinen andere ariſtoteliſche Stellen daſſelbige nur noch beſtimmter auszuſprechen. Von den Stoikern läßt ſich kaum bezweifeln, daß ſie ſolche abwechſelnde Weltbildungen aus Feuer und Weltauflöſungen in Feuer angenommen haben. Zeugniſſe hiervon anzuführen iſt eigentlich nicht dieſes Ortes. Doch ſei uns eines vergönnt, weil es ja ſehr an herakleitiſchen Urſprung 458
mahnt, aus Euſebios (Praep. XV, 18.) *Ἀρέσκει δὲ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἐξαιροῦσθαι πάντα κατὰ περιόδους τινὰς τὰς μεγίστας εἰς πῦρ αἰθεριῶδες ἀναλυομένων πάντων . . . ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσό-*

φοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα τὸ πρότερον ἦν. Eben ſo ſchreibt Simplicius (in Arist. Phys. V, f. 207. b) den Stoikern mehrere auf einander folgende κοσμοποιΐας zu, ſo daß chriſtliche Mißverſtändniſſe um ſo weniger zu beſorgen ſind als die Chriſten ſich am meiſten über dieſe Weltenfolge ſpöttelnd auslaſſen. Man ſehe nur Tatianus (Orat. p. 12, 23.) Ja Plutarchos (de *EI* ap. Delph. II, p. 389) beſtimmt gar das Zeitverhältniß der διακόσμησις, beſtehenden Weltordnung, zu der ἐκπύρωσις, dem Aufgelöſtſein des Ganzen in Feuer, daß nämlich jene zu dieſer ſich verhalte wie drei zu eins, und führt zur Bezeichnung beider eine Terminologie als ſtoiſch an, daß nämlich die διακόσμησις von ihnen κόρος genannt werde, die ἐκπύρωσις aber χρησμοσύνη, Worte die auch Philo (ſ. oben S. 430) als der herakleitiſchen Meinung befreundeten angehörig anführt, und die offenbar ſehr alt und
469 wahrhaft herakleitiſch klingen. Und kurz vorher in derſelben Schrift braucht er die oben N. 41. angeführten Worte als eben dieſe Meinung darſtellend, daß die das Ganze bildende Urſach bald aus ſich ſelbſt die Welt, bald wieder aus der Welt ſich ſelbſt herſtelle. Ja alle ſpäteren einſtimmig ſchreiben dieſe Lehre von periodiſchen Weltzerſtörungen durch Feuer dem Herakleitos zu, und auch wo ſie als ſtoiſch vorkommt wird ſie auf ihn zurückgeführt. So meint es gewiß Alex. Aphrod. (in Meteorol. 1. f. 90) ἡγοῦνται γὰρ σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου, ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς ϛοᾶς μετ' αὐτόν. Denn wiewol er vorher die ἐκπύρωσις etwas ſchwankend als μεταβολὴ καὶ φθορὰ beſchreibt: ſo erhellt doch ſeine Meinung ſehr deutlich aus einer Stelle von ihm welche Simplicius (in Arist. de coel. f. 68. b) anführt, wo er verkehrt genug, wie auch Clemens wahrſcheinlich ihm folgend thut, dem Herakleitos die Meinung von zwei Welten, einem κόσμος νοούμενος und einem κόσμος

γεννητὸς καὶ φθαρτὸς zuſchreibend ſagt, ungeworden nenne Heraklitos nur τὰ ἁπλῶς ὄντα καὶ τὴν τούτων τάξιν, καθ' ἣν ἐπ' ἀμφότερα ἐν μέρει ἡ τοῦ κόσμου μεταβολὴ ὅτε μὲν ἐπὶ πῦρ ὅτε δ' ἐπὶ τοιοῦτον κόσμον, wo ἐν μέρει wie überall nur heißen kann abwechſelnd der Zeit nach, nicht theilweiſe zugleich. Eben ſo beſtimmt erklärt ſich Simplicius ſelbſt an der- 460
ſelben Stelle καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐξάπτεσθαί φησι τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ πυρὸς αὖθις συνίςασθαι αὐτὸν, κατά τινας περιόδους χρόνων, mit dem Zuſaz ταύτης τῆς δόξης ὕςερον ἐγένοντο οἱ Στωϊκοί· und anderwärts in Phys. f. 257. b. wo ſeine Ausdrükke aber nicht ganz ſo beſtimmt ſind, fügt er hinzu καὶ ὕςερον οἱ ἀπὸ τῆς ςοᾶς; und den Unterſchied zwiſchen dieſer Meinung und der chriſtlichen von der Weltzerſtörung ſezt er in beiden Stellen nur ſo feſt ἐφιςάνειν δὲ τούτοις δέομαι, ὅτι οὐδεὶς τῶν παλαιῶν λέγεται τὴν φθορὰν τοῦ κόσμου τοιαύτην εἰπεῖν, ὁποίαν οἱ νῦν φασιν, ὡς φθαρέντα μηκέτι αὖθις ἐπανήκειν, und γίνεσθαι δὲ καὶ φθείρεσθαι τὸν ἕνα κόσμον ὡς μηκέτι εἶναι κόσμον, οὐδένα τῶν φυσιολόγων ἴσμεν λέγοντα. Es lohnt kaum noch nach dieſen auch den Diogenes noch anzuführen (IX, 8) γεννᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα, und ähnliches de plac. phil. I, 3. Hieher iſt auch noch zu rechnen eine Stelle des Lucianus, welche mit dieſen Zerſtörungen die ſpät erſonnene Schwermuth des Mannes in Verbindung bringt, und ihm den Ausdrukk ἐκπύρωσις ſelbſt gewiß mit Unrecht in den Mund legt, Ἡγέομαι γὰρ, ὦ ξένε, τὰ ἀνθρώπινα πρήγματα ὀϊζυρὰ καὶ δακρυώδεα, καὶ οὐδὲν αὐτέων ὅ,τι μὴ ἐπικήριον· τῷ δὴ οἰκτείρω τε σφέας καὶ ὀδύρομαι· καὶ τὰ μὲν παρεόντα 461
οὐ δοκέω μέγαλα, τὰ δ' ὑςέρῳ χρόνῳ ἐσόμενα πάμπαν ἀνιηρά· λέγω δὲ τὰς ἐκπυρώσιας καὶ τὴν τοῦ ὅλου συμφορήν. (Vit. auct.) Und bei Euſebios (Praep. XIV, 3) wo auch die Zeitbeſtimmung auf ihn zurükkgeführt wird ὁ δὲ Ἡράκλει-

τος .. ἅφη .. χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως. Was Wunder alſo wenn auf ſo viele und ſo deutliche Zeugniſſe geſtüzt alle Geſchichtſchreiber der Philoſophie dem Herakleitos dieſe periodiſch wiederkehrenden gänzlichen Auflöſungen der Welt in Feuer zuſchreiben? Dennoch ſcheint die Sache noch neuer Erwägung ſehr werth und großen Zweifeln unterworfen zu ſein. Denn da, wie wir ſahen, in ſeinem Syſtem ganz nothwendig liegt ein immerfortgehendes mit dem entgegengeſezten Prozeß zugleich geſeztes Uebergehen aller ſcheinbar beſtehenden Dinge in Feuer: wie ſollte er doch neben dieſem allmähligen und theilweiſen noch ein zweites allgemeines angenommen haben? Dies muß jeder höchſt unwahrſcheinlich finden, der dabei bedenkt daß durch dieſes Aufgelöſtſein der Welt in Feuer, wenn es nun gar nach den Stoikern den vierten Theil der geſammten Zeit einnehmen ſoll, der ewige Fluß der Dinge, die Hauptanſchauung des Herakleitos, um eben ſo viel gehemmt wird, und daß eben ſo lange auch
462 das Zuſammenſein beider Wege nach oben und nach unten, und alſo auch die Vereinigung der Gegenſäze, ebenfalls ein Hauptpunkt herakleitiſcher Philoſophie, aufgehoben iſt. Man bedenke, daß wenn neben jenem unläugbaren immerfortgehenden Uebergang der Dinge in Feuer auch dieſer periodiſche in dem Werke des Herakleitos irgend deutlich wäre beſchrieben worden, man ſich wundern müßte daß ſich keine Stelle erhalten die ſich nur von dieſem periodiſchen erklären ließe, oder die irgend den Unterſchied zwiſchen beiden beträfe, ſondern daß, wie ſchon erwähnt, Plutarchos den periodiſchen Uebergang aus der Stelle N. 41 beweiſet, welche offenbar nur von dem immerfortgehenden Wechſel redet; eben ſo Simplicius (in Arist. de coelo f. 68. b) nur aus den Worten „μέτρα ἀνάπτων καὶ μέτρα σβεννύς.“ Wenn nun gar der Mißverſtand ſo nahe liegt, aus dem die Auslegung kann entſtanden ſein! Denn wie leicht konnte eben jenes μέτρα, das auf den Grad und den räumlichen Umfang des Verlöſchens

und Entzündens ging, fälſchlich von der Zeit verſtanden werden! Und wenn Herakleitos ſagte, alle Körper würden einmal Feuer, wie leicht war es ſtatt deſſen zu verſtehen, die ganze Welt würde einmal Feuer werden, zumal in ſeiner dunkeln ungenauen Sprache! Sehen wir doch noch, recht wie es ſchwankende Ausleger zu ma- 463
chen pflegen, beides neben einander ſtehen plac. phil. I, 3 *πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλύεσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει.* Ja dieſer Ausdruck ſelbſt, *ἐκπύρωσις* und *ἐκπυροῦσθαι*, der gar nicht herakleitiſch iſt, ſondern ariſtoteliſch, und ganz allgemein eben wie *ἐξυγραίνεσθαι* und *ἐξύγρανσις* vorkommt, alſo bei den erſten Commentatoren des Herakleitos vielleicht nur den Weg nach oben bezeichnen ſollte, wie er mit dem nach unten zugleich beſteht, iſt erſt ſpäter zu einem techniſchen Ausdruck für dieſe periodiſche Verwandlung umgedeutet worden, und wird als ſolcher allgemein den Stoikern zugeſchrieben. So Clemens nachdem er den Herakleitos angeführt hatte Strom. V, 1 *οἶδε γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου σοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί.* Eben ſo Simplicius (de Phys. f. 111. b) *εἶεν δ' ἂν καὶ οἱ Στωϊκοὶ ταύτης τῆς δόξης· ἡ γὰρ ἐκπύρωσις τοιοῦτόν τι αἰνίττεται.* Auch finden ſich noch Spuren, daß dieſe Vorſtellung nicht allgemein für herakleitiſch gegolten. So beſchließt Maximus Tyrius die oben (S. 407) angeführte Stelle mit den Worten *Διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*, ſo daß dieſer Schriftſteller keine andere Erneuerung anerkannt hat als eben die theilweiſe erfolgende. Noch merkwürdi- 464
ger iſt eine Stelle bei Antoninus, der freilich anderwärts (III, 3) auch ſagt *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*, hier aber (V, 32) in den Worten *ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου* ganz deutlich der ſtoiſchen Lehre von der periodiſchen *ἐκπύρωσις*

eine andere gegenüberſtellt von einer nur durch immerwährenden Wechſel erfolgenden Erneuerug. Auf wen aber ſoll man dieſe zurükkführen als auf den Epheſier, da ſich ſonſt nirgends eine ähnliche Anſicht findet? und muß man nicht hieraus faſt auf eine zwiefache Auslegung dieſes Theiles ſeiner Lehre ſchließen? Wären es nun nur die Stoiker welche die periodiſche gänzliche *ἐκπύρωσις* dem Herakleitos beilegten, ſo wäre es um ſo leichter ſie lediglich als ein Mißverſtändniß anzuſehn, da dieſe Schule niemals ein Talent der Naturforſchung beſeſſen hat, und alſo leicht das ohnehin dunkel geſchriebene Werk eines ſolchen unrichtig auslegen konnte, deſſen Naturlehre ſie nur anderweitiger Uebereinſtimmung wegen in ihrem Syſtem erneuern wollten. Auch ſcheinen ſie nicht nur des Entlehnens, ſondern auch des Mißbrauchs beſchuldigt zu werden von Plutarchos: *Ἀκούω ταῦτ'*, 465 *ἔφη, πολλῶν, καὶ ὁρῶ τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου, καὶ συνεξαπατῶσαν κ. τ. λ.* (de def. orac. II, p. 415). Allein dieſe Auslegung rührt ſchwerlich von den Stoikern her, ſondern ſie ſind nur auf dem Wege fortgegangen, den ſchon Ariſtoteles eingeſchlagen hatte, und es ſcheint härter dieſen eines ſolchen Mißverſtändniſſes zu zeihen. Daher iſt es nothwendig die beiden Stellen, auf welche es außer den ſchon angeführten Worten vornemlich ankommt, näher zu beleuchten. Zuerſt Meteorol. I, 14. wo die Rede iſt von dem Abnehmen des Waſſers in mehrern Gegenden der Erde, ſagt er *οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μικρὸν αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων παθημάτων εἶναι τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν, ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίγνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην.* Alexandros in der hieher gehörigen vorher ſchon angeführten Stelle ſeines Commentars bezieht nun dieſes auf die herakleitiſche und ſtoiſche *ἐκπύρωσις*, ſo daß Ariſtoteles hier jenes Feuerwerden des Ganzen auf ſeine Art bezeichnete, wie auch die Wendung ſelbſt zu verrathen ſcheint *ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ*. Nämlich

ihm iſt οὐρανὸς die übermondliche Region wo die fünfte Subſtanz herrſcht, und die gänzliche Umwandlung aller Dinge in ein πῦρ αἰθεριῶδες konnte er allerdings bezeichnen als ein Werden ſeines Himmels. Auch die Art wie er die angeführte Meinung widerlegt beſtätigt dieſes. Er ſagt nämlich, jene βλέποντες ἐπὶ μικρὸν würden, wenn ſie ſich weiter umſähen, finden daß zur ſelbigen Zeit an andern Orten das Meer zunähme: ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή. Nämlich im Gegenſaz von οὐρανὸς konnte er das Syſtem der wandelbaren Elemente κόσμος nennen: und wenn alſo ſeine Widerlegung darin beſteht, daß in dieſem Sinne nicht beides zugleich ſtatt finden könne, Werden des Himmels und Werden der Erde: ſo hatte er nicht ein ſolches Feuerwerden im Sinne, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen kann weil es mit dem entgegengeſezten Prozeß zugleich beſteht, ſondern jenes wodurch der entgegengeſezte Prozeß mit allen ſeinen Reſultaten aufgehoben wird, ſo daß er erſt in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß. Daß aber hier obgleich ungenannt gegen ſonſtige Gewohnheit kein anderer als Herakleitos gemeint war wußte wol Alexandros aus einer ächten Tradition; auch iſt keine andere mögliche Beziehung aufzufinden in allem was wir von vorariſtoteliſcher Naturwiſſenſchaft wiſſen. Schon dieſe Stelle alſo erlaubt keinen Zweifel darüber, daß Ariſtoteles dem Herakleitos wirklich dieſe Lehre zugeſchrieben. Die andere Stelle de Coelo I, 10 lautet ſo: γενόμενον μὲν οὖν, nämlich τὸν οὐρανὸν, ἅπαντες εἶναί φασιν, ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως, ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον *), καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Die ſehr

*) Simplicius lieſt f. 53. wo er dieſe Stelle wahrſcheinlich aber nur aus dem Gedächtniß anführt φθαρτὸν ſtatt φθειρόμενον.

undeutlichen Worte οἱ δ' ἐναλλὰξ ... φθειρόμενον erklärt Simplicius gleich ſo fol. 78. b: διαλῶς δὲ τοῦτο (nämlich τὸ φθαρτὸν φάναι)· οἱ μὲν γὰρ οὕτω φθαρτὸν ὡς ὁτιοῦν ἄλλο τῶν συνεστώτων ἀτόμων, ὥσπερ Σωκράτη, φθαρτὸν δηλονότι καὶ οὐκέτι ἐπανήκοντα, οἱ δ' ἀμοιβαδὸν γίνεσθαί τε καὶ φθείρεσθαι τὸν αὐτὸν καὶ αὖθις φθείρεσθαί (was wol heißen muß καὶ αὖθις γίνεσθαι oder καὶ αὖθις γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαί) φασιν, καὶ ἀΐδιον εἶναι τὴν τοιαύτην διαδοχήν. So ſehr nun auch der erſte Theil dieſer Erklärung bezweifelt werden kann, weil Simplicius ſelbſt unten fol. 69 läugnet, irgend ein Alter habe eine ſolche φθορὰ der Welt angenommen ὡς φθαρέντα μηκέτι αὖθις ἐπανήκειν, und ſich vorher ſehr quält dieſes φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο auf den Demokritos zu beziehen: ſo richtig iſt unſtreitig der lezte
468 Theil derſelben, und wird beſtätiget durch den Ausdruck deſſen ſich Ariſtoteles ſelbſt weiter unten bedient, wo er die angeführten Meinungen würdiget τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιζάναι καὶ διαλύειν, οὐδὲν ἀλλοιότεραν ποιεῖν ἕξιν, ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον μὲν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν. Wiefern es nun richtig iſt zu behaupten, bei einem ſolchen Wechſel von Weltbildung und Weltauflöſung ſei doch nicht ſowol eine Weltzerſtörung geſezt als nur eine Weltverwandlung, eben wenn man von dem Begriff ausgeht, die Welt ſei ὅλη ἡ ὕλη εἰδοποιημένη καὶ κατατεταγμένη (Simpl. f. 71. b) und wie beide, Ariſtoteles und ſein Commentator zu dieſem Behuf ein ſolches Nichtbeiſpiel anführen konnten, wie folgendes ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι αἴοιτο, da ſehe jeder ſelbſt zu: ſoviel aber iſt gewiß, daß wenn auch das reine Feuer noch Welt ſein ſoll, alsdann mit Unrecht auch von Heraklitos geſagt wird, daß er die
469 Welt für geworden ausgegeben *), und es muß der ganze Um-

*) Zu beklagen iſt es, daß wir nicht beſtimmen können was Simplicius hierüber geſagt hat, indem grade hier (f. 68. b. l. 36.) eine Lükke in

fang ſeiner Lehre dem Ariſtoteles hier wenigſtens nicht recht gegenwärtig geweſen ſein. Denn das immerlebende Feuer, das Eine ſeiende, war auch wie wir geſehen haben immer, und keiner der Götter hat es gemacht. Auch zeigt das ganze folgende, am deutlichſten aber wol die Ausdrükke εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων συνιόντων und εἰ τὸ ὅλον σῶμα συνεχὲς ὂν, daß Ariſtoteles überhaupt mehr an den Agrigentiner denkt als an den Epheſier. Offenbar aber iſt freilich daß er dieſem denſelben periodiſchen Wechſel von Zuſammenſezung und Auflöſung der Welt beilegt wie jenem. Mit welchem Recht nun, darauf kommt es eben an. Und wie ſoll man anders glauben, als daß ſeine unphiloſophiſche Methode, die einzelnen aus dem Zuſammenhang herausgeriſſenen Lehren verſchiedener Weiſen unter ſeinen eigenen Rubriken vergleichend zuſammenzuſtellen, ihn auch hier irre geführt habe? Denn grade in welcher Hinſicht er den Herakleitos und Empedokles zuſammenſtellt, in derſelben unterſcheidet ſie Platon auf das beſtimmteſte. Wo er nämlich von dem Einen und Vielen redet (Soph. p. 242. e) ſagt er Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἓν ἐστιν, ἐχθρᾷ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν . . . τοτὲ δὲ πολλά. Ausſchließlich alſo wird hier dem Empedokles zugeſchrieben daß er das ſeiende laſſe abwechſelnd Eines ſein und Vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrükklich beigelegt daß es bei ihm immer beides zugleich ſei; und Platon könnte

---

ſeinem Commentar iſt, zwiſchen den Worten ἐκ τῶν ῥημάτων αὐτοῦ δέδεικται und denen ὁ γὰρ ἐκεῖνα λέγων, von welchen die erſteren offenbar noch auf den Empedokles zu beziehen ſind, in den lezteren aber die Erörterung über den Herakleitos ſchon im vollen Gange ſein muß.

unmöglich ſo geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zwiefaches *συμπλέκειν* dieſer Gegenſäze, deren eines ausgedrükkt würde durch die oben ſchon angeführten Worte *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται*, das andere aber dem empedokleiſchen ganz gleich wäre. Wie nun der Zuſammenhang ergiebt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles ſein verſteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines ſein aber den *σφαῖρος*: ſo geht auch beim Herakleitos das Eines ſein offenbar darauf daß in einer Hinſicht alles Feuer iſt, das Vieles ſein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen; und wenn beides immer ſtattfindet, ſo kann auch nie dieſe Vielheit zerſtört und zuweilen alles lediglich Feuer ſein. Gewiß alſo hat Platon von ſolchen periodiſchen Weltzerſtörungen nichts gewußt; und da nur er auf der einen Seite der älteſte und ſicherſte Gewährs-
471 mann iſt, und auf der andern ſich ſchon ergeben hat wie leicht jener Mißverſtand entſtehen konnte: ſo werden wir wol am beſten berathen ſein, wenn wir ihm folgen, und dieſe Behauptung ausſtreichen aus dem Verzeichniß herakleitiſcher Lehren. Was aber aus der ariſtoteliſchen Stelle Meteorol. I, 14 hervorgeht, und ſehr wol mit allem übereinſtimmt was wir bis jezt als wahrhaft herakleitiſch erkannt haben, iſt, daß wie im kleinen Tag und Nacht, Sommer und Winter, ein wechſelndes Uebergewicht darſtellen einmal des Weges nach oben und einmal des Weges nach unten, ſo Herakleitos auch in großen Perioden einen ähnlichen Wechſel, ohne jedoch daß je einer von beiden Prozeſſen ganz unterdrükkt würde, angenommen hat, einige in denen ſich alles in der Natur mehr auf die Seite des Feuers neigt, für welche ihm dann Austrokknen feuchter Gegenden und Zurükktreten des Meeres beweiſende Phänomene waren, andere wieder in welchen der Weg nach unten und das Waſſer die Oberhand hat. Dieſe waren es wol, welche er durch die Worte *κόρος* und *χρησμοσύνη* bezeichnete, und auf ſie bezog ſich auch wol das große Jahr welches er angenommen.

VI. Wie nun das Sein nur in der Bewegung iſt, und das Feuer als das beweglichſte und bewegende gleichſam die poſitive Seite des Seins und das Gute darſtellt: ſo iſt auf der andern Seite die Ruhe der Tod, und das Starre als das ru- 472
hendſte und unbeweglichſte ſtellt die negative Seite dar, das ſchlechte und verwerfliche. So wird Plac. phil. I, 23 (ſ. oben S. 360) hinzugefügt ἔστι γὰρ τοῦτο, Ruhe und Stillſtand nämlich, τῶν νεκρῶν. So wird die Ruhe dargeſtellt als Qual (Stob. Ecl. phys. I, p. 906) . . τὸ μὲν ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν. Und Jamblichos in einem Fragment bei Stobäos (Ecl. phys. I, p. 894), wo er diejenigen anführt welche das ungeordnete, das Böſe, zuerſt daſein laſſen und die ordnende Kraft ihm erſt ſpäter zubringen, fügt dieſen auch den Herakleitos bei, als ſei ihm das Böſe geweſen ἡ ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀνάπαυλα, die Hemmung des Verwandeltwerdens; welches freilich eine wunderliche Zuſammenſtellung iſt, aber ſonſt doch richtig, daß nur dieſes dem Herakleitos das negative und das Uebel ſein konnte. In demſelben Sinne iſt auch zu verſtehen was uns Clemens als eigne Worte des Herakleitos aufbewahrt hat

42. Θάνατός ἐϛιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος. (Strom. III, 3. p. 520) „Tod „iſt was wir wachend ſehen, was aber ſchlafend, Traum." Nämlich weil wir alles nur ſehen in wie fern es ein beharrliches iſt, denn von den feſten Geſtalten war hier gewiß die Rede, ſo 473
iſt eben was wir ſehen der Tod, und eben darum wird er auch geſagt haben „τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι" (Diog. IX, 5. Hesych. de viris v. Ἡράκλ.) Und nicht hat er wie Clemens meint die γένεσιν gewollt θάνατος nennen, ſondern das nicht mehr werdende, erſtarrte. Hat nun das Starre nicht Leben in ſich ſelbſt, ſo iſt es auch an ſich ſelbſt verächtlich. Daher auch der Leib als entſeelter ihm über die Maßen verächtlich erſchien, wie uns Plutarchos aufbehalten hat

48. *Νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι παῦ Ἡράκλειτον· κρέας δὲ πᾶν νεκρὸν καὶ νεκροῦ μέρος* (Symposiac. IV, p. 669) „Leichname muß man mehr noch als Un„flat fortſchaffen." Die lezten Worte nämlich gehören dem Plutarchos, bei dem die Rede davon iſt, daß Fleiſch nichts taugt, als Speiſe, ohne Salz, und alſo halb ſcherzhaft die Worte des Herakleitos angeführt ſind. Man ſieht aber nur um ſo ſicherer daß ſie von Leichnamen handeln, und daß ganz umgedeutet iſt was ſpätere daraus gemacht haben, wie Suidas (v. Ἡράκλ.) *Ἡράκλειτος ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντη τοῦ σώματος καὶ νομίζειν αὐτὸ καὶ κοπρίων ἐκβλητότερον· ἐκ τοῦ ῥᾴσου δὲ αὐτῷ τὰς θεραπείας ἀποπληροῦν, ἕως ἂν ὁ θεὸς ὥσπερ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι ἐπιτάττῃ,* 474 und faſt mit denſelben Worten Cedren. hist. p. 157. Auch Celſus machte einen fremden Gebrauch davon gegen die chriſtliche Auferſtehungslehre in einer Stelle die uns Origenes aufbehalten (contra Cels. V, p. 588) *καὶ ψυχῆς μὲν αἰώνιον βιοτὴν δύναιτ' ἂν παρασχεῖν· νέκυες δὲ, φησὶν Ἡράκλειτος, κοπρίων ἐκβλητότεροι· σάρκα δὴ . . . αἰώνιον ἀποφῆναι . . . οὔτε βουλήσεται ὁ θεὸς, οὔτε δυνήσεται.* Die Redensart *κοπρίων ἐκβλητότερος* führt auch Pollux (Onom. V, 163) als herakleitiſch an.

Und hieher ſind ohne Zweifel auch jene Nachrichten zu ziehen, Herakleitos habe den Menſchen für von Natur unvernünftig gehalten, wie Sextus (adv. Math. VIII, 286) *καὶ μὴν ῥητῶς ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον*, und Philoſtratos (Ep. 18) *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.* Denn der Zuſammenhang beider Stellen zeigt deutlich wie ſie zu verſtehen ſind. In dem Leibe nämlich für ſich betrachtet herrſcht das ſtarre und wäſſrige, alſo glaubte er daß das Leben dieſem nicht eigen gehöre; und was der Menſch *κατὰ φύσιν* iſt, darunter iſt zu verſtehen, was er ſo iſt wie er

auch im Schlaf und im Tode erſcheint. Die Wärme aber und die Selbſtbewegung leitete Herakleitos erſt ab aus der Verbindung des Leibes mit der übrigen Welt und vorzüglich mit dem- 475
jenigen worin ſich am reinſten das Weſen des Feuers darſtellt. Und dieſes iſt eben die äußere höhere vom erſtarrten entfernteſte Region, von allen Berichterſtattern über unſern Weiſen, ungewiß jedoch ob mit ſeinem eigenen Ausdrukk, τὸ περιέχον genannt. Selbſtbewegung aber und Bewußtſein, Erkennen ſamt allem dahin gehörigen, waren den Alten insgeſamt weſentlich verbunden, und wo nur Lebenskraft, Seele, ψυχή, genannt wird, da iſt immer die Einheit dieſer beiden Thätigkeiten gemeint. Auch Herakleitos vermochte nicht beides zu trennen; wenn alſo alle lebendige Bewegung von dem περιέχον ausging, ſo ging auch von ihm aus alles Erkennen. Inſofern demnach das reinſte erſcheinende mindeſt verloſchene Feuer gleich geſezt werden kann dem ewiglebendigen, iſt es auch die allgemeine Seele, von welcher aus erſt Lebenskraft und Bewußtſein alles übrige was ſich deren erfreuen ſoll durchdringen muß. So Sextus (adv. Math. VII, 126) ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες. Daher iſt auch das Erkennen in ſofern es wahr iſt in allen eines und daſſelbige, ein gemeinſchaftliches. Und hier gleich mag es erlaubt ſein die Vermuthung aufzuſtellen, daß der Sprachgebrauch durch das Wort λόγος auch die Vernunft zu bezeichnen, der ſich aus keiner andern Denkungsart 476
ſo natürlich erklären läßt, von Herakleitos wol zuerſt ausgegangen iſt, und abgeleitet von λέγειν ſammeln, zuſammenſtellen, wovon auch die mit jener Bedeutung von λόγος zuſammenhangenden λογίζεσθαι und λογισμός. Denn ihm iſt ja das Weſen der Dinge nichts anders als das jedesmalige Maaß und Verhältniß, bald μέτρον bald λόγος von ihm ſelbſt genannt, nach welchem jenes Feuer ſich entzündet und verlöſcht und die verſchiedenen Aeußerungen nach beiden Seiten ſich unter einander hemmen. Alſo hat auch das Erkennen keinen andern Gegenſtand

als den Inbegriff dieſer Verhältniſſe; und da es urſprünglich nur demſelben Weſen einwohnt aus welchem jene Verhältniſſe ſich entwikkeln: ſo iſt es auch nur die Art wie das Grundweſen die Geſeze aller Entwikklungen in ſich trägt. In dieſe Bedeutung wenigſtens ſpielt λόγος hinüber in jener bekannten Stelle bei Sextus (adv. Math. VII, 132) welche wir bald in ihrem ganzen Zuſammenhange aufführen werden, hier aber nur aufmerkſam darauf machen wollen, daß man wenigſtens in den Worten τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν mit keiner andern Bedeutung von λόγος ausreicht, und daß hier ganz offenbar die Quelle iſt von dem ſtoiſchen
477 Ausdrukk κοινὸς λόγος, der wiederum in ſeinem Zuſammenhange mit den λόγοις σπερματικοῖς noch deutliche Spuren davon trägt, daß die Bedeutung herüber genommen iſt von den Verhältniſſen durch welche die wiederkehrenden Formen der Dinge da ſind. Man vergleiche nur Athenagor. legat. Ed. Ox. p. 28. Εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσεις κόσμου, ἐμπεριειληφὸς ἅπαντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίγνεται.

Doch dieſes nur beiläufig. Die Sache ſelbſt betreffend aber muß nun ſchon jedem einleuchten, daß in der menſchlichen Seele dem Herakleitos nur dasjenige das wahre Wiſſen ſein wird, was rein aus jenem allgemeinen Siz des Erkennens abgeleitet und einerlei iſt mit dem höchſten Geſez des Werdens der Dinge. Und hieher gehört nun zunächſt der Verfolg des ſchon oben N. 13, S. 341 342 angeführten Bruchſtükkes

44. Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἰ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. Wenn gleich, wie ſchon oben bemerkt, der Uebergang zur indirecten Rede kaum anders zu erklären iſt als durch eine unterbrochene Citation: ſo ſind doch dies gewiß ebenfalls eigene Worte des Herakleitos, und im Zuſammenhange mit jenen, um den Gegenſaz zu zeigen zwiſchen dem was wahrhaft weiſe iſt und

der πολυμαθίη. Nur ſind die Worte ἤτε οἱ verderbt und weder die Leſearten ὅτε ἦ und ἤτε οἱ, noch was die Herausgeber des Diogenes und Meric. Caſaubonus (ad Antonin. V, p. 403) beibringen, ſcheint zu befriedigen. Eben ſo wenig Creuzers zwiefacher Vorſchlag ἦ δέει oder ἦ ὠθέει ἐν κυβερνήσει· denn was heißt δέειν ἐν κυβερνήσει, und ὠθεῖν πάντα διὰ πάντων? Bis auf beſſeres möchte ich leſen ἤτε οἵη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. „Denn Eines nur ſei „weiſe zu verſtehen die Einſicht welche allein jeglichen geleiten „kann durch alles;" wo aber auch, wie man ſchon aus ἐπίσασθαι ſieht, die γνώμη nicht zu denken iſt ohne ihren Inhalt, das allgemeine Geſez. γνώμη aber geradezu durch Gott überſezen, oder auch nur beſtimmt als Weltſeele zu verſtehen, kann uns ſelbſt die Vergleichung mit N. 11, S. 334 nicht geneigt machen.

ferner die auch ſchon oben in anderer Hinſicht angeführten Worte ξυνόν ἐϛι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ κ. τ. λ. (ſ. N. 18) welche ſo beſtimmt darauf bringen, daß wie nur in dem allen gemeinſamen Geſeze des Staates das Wohl, ſo auch nur in dem allen gemeinſamen Erkennen die Wahrheit ſei. „Das Erkennen iſt allen gemein. Die mit Ver- 479
„nunft reden wollen müſſen ſich durchaus halten an das al„len gemeinſame, eben ſo wie u. ſ. w." Die vorhergehenden Worte aber „σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίϛη· καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας" will ich nicht behaupten daß man für wahrhaft heraklitiſche zu nehmen habe. Sie ſcheinen eher einer ſpäter gemachten Sentenz zu gleichen, welche einen herakleitiſchen Gedanken ausdrükken wollte und das rechte nicht treffen konnte. Die Nachbarſchaft ächter Stellen thut dieſem Verdacht, der freilich auf dem bloßen Gefühl beruht und ſich ohne Stüze ſelbſt durchhelfen muß, keinen Eintrag. Denn niemand wird

doch glauben, daß Stobäos das Werk des Herakleitos ſelbſt in Händen gehabt, ſondern er ſchreibt nur zuſammen aus früheren Epitomatoren oder aus zerſtreuten Anführungen. Und ſolches ioniſche wie dieſes, konnte wol Jeder zuſammenbringen. Aus dieſer gemeinſamen Quelle wurden nun allerdings auch die Geſeze, als ein gemeinſam von den Menſchen für gut erkanntes, vorzüglich abgeleitet, und die Nothwendigkeit ihnen zu folgen wiederholt eingeſchärft. Daher mit der zulezt angeführten ächten Stelle allerdings dem Sinne nach in genauer Verbindung ſtehn die in der Sammlung des Stobäos folgenden Worte τρέφονται γὰρ κ. τ. λ., aber ſich wol nicht unmittelbar an jene anſchließen, ſondern eben dieſe Ableitung lag doch wahrſcheinlich zwiſchen ihnen. Vielleicht hat auch auf Aeußerungen dieſer Art, die nicht beſtimmt genug abgefaßt waren, und nicht bloß auf protagoreiſches, Platon Rükkſicht genommen im Theätetos p. 177. c. Der Tadel aber, daß nicht alles was feſtgeſezt iſt bloß deshalb auch gut ſein könne, trifft wol den Herakleitos nicht. Denn dieſer hat gewiß, hierin Platons Vorgänger, auch gefolgert, die Geſeze müßten von denen ausgehen, welche von jenem gemeinſamen Erkennen das meiſte in ſich hätten. So verſtehe ich einen kurzen von Clemens (Strom. V, 14, p. 718) aufbehaltenen Saz

45. Νόμος καὶ βουλῇ, denn ſo muß man leſen, nicht βουλὴ, πείθεσθαι ἑνός. „Es iſt auch Geſez, dem Rath „eines einigen zu folgen."

Und in einem ſolchen Zuſammenhang läßt ſich in der That auch denken, wiewol es immer ein durch den Eifer der Freundſchaft hervorgebrachter Auswuchs bliebe, daß auch die bekannte Stelle über den Hermodoros in dem großen Werke des Herakleitos geſtanden habe

46. Καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρ-

μόδωρον ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊος ἔςω· εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ᾽ ἄλλων.“ „Es gebührte den „Epheſiern, wie ſie erwachſen ſind allen zu ſterben und den „unmündigen die Stadt zu verlaſſen, weil ſie den Hermodo„ros, den trefflichſten unter ihnen, vertrieben haben, ſagend, „Unter uns ſoll keiner der trefflichſte ſein; iſt einer ein ſolcher, „ſo ſei er es anderwärts und bei andern.“ So Diogenes (IX, 2.) Und genau ſo Cicero (Tusc. V, 36), nur daß er das ἤβηδὸν und τοῖς ἀνήβοις . . . καταλιπεῖν nicht mit ausdrükkt. Aber wunderlich verdreht führt daſſelbe Jamblichos an (de vit. Pyth. s. 173) οὐ γὰρ καθάπερ Ἡράκλειτος Ἐφεσίοις γράψειν ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας. Die Verwirrung kann vielleicht durch Diogenes veranlaßt ſein, der unmittelbar nach dieſer Erzählung von einer dem Herakleitos angemutheten Geſezgebung für Epheſos redet. Das ἀπάγξασθαι hat auch Strabo (XIV, p. 950) und hernach lieſt er φάντες ſtatt λέγοντες, und εἰ δὲ μὴ ſtatt εἰ δέ τις τοιοῦτος; dunkler iſt jenes, aber auch attiſcher, und überhaupt wol nichts zu entſcheiden über die Leſeart einer Stelle, die wegen des Ruhmes, den 482
Hermodoros in Italien erlangte, in gar vieler Mund kommen mußte.

Am allgemeinſten aber und vollſtändigſten handelt von dem ausſchließenden Werthe dieſes gemeinſamen Erkennens jenes Bruchſtükk, welches zuerſt von Ariſtoteles (Rhet. III, 5) und nach ihm von mehreren, am vollſtändigſten aber von Sextus (adv. Math. VII, 132) aufbehalten worden iſt, welcher auch ſagt, daß Herakleitos, nachdem er das περιέχον erläutert habe, alſo fortfahre

47. λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων.

und Bewußtſein möglich wird, muß im Gegenſaz gegen das für ſich betrachtet ſtarre und todte des Leibes dasjenige Weſen ſein, welches die höchſte Stufe darſtellt von dem Wege nach oben, und dies iſt nichts anders als der ſchon vorher erwähnte trokkene Dunſt der auch die Geſtirne bildet und die höheren meteoriſchen Erſcheinungen hervorbringt. Hierüber redet auch Ariſto-
486 teles ganz deutlich (de anima I, 2) *Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίζησι· καὶ γὰρ ἀσώματον δὴ καὶ ῥέον ἀεί κ. τ. λ.* Was er hier von der *ἀρχὴ* ſagt, dies wollen wir ihm als ein verfehltes Beſtreben den Herakleitos in ariſtoteliſches zu überſezen, gern erlaſſen; denn es zeigt nur wie wenig er ihn verſtanden. Wenn nämlich auch das Feuer als das ewiglebende die Quelle beides aller Bewegung und alles Erkennens iſt, und in ſo fern allerdings, wiewol wir nicht wiſſen ob Herakleitos ſich dieſes Ausdrukks bedient habe, die Seele des Ganzen genannt werden kann, deſſen Leib alsdann aber ſämmtliche vergängliche Erſcheinungen ſein müßten, welche die Welt bilden: ſo iſt doch eben in wie fern ſie *ξηρὰ ἀναθυμίασις* iſt die Seele ſelbſt eine ſolche Erſcheinung, und damit ſie Seele werde, muß ja ſchon ein Leib, aus niederen Entwikelungsſtufen gebildet, da ſein, dem ſie nach Herakleitos von außen kommt, nicht aber das Princip ſeiner Entſtehung iſt. Kann man alſo etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, ſo wird dies denn auch *ἀρχὴ* ſein, aber keinesweges *ξηρὰ ἀναθυμίασις*; ſo wie die Seele in wie fern ſie dies leztere iſt nie Seele des Ganzen und *ἀρχὴ* ſein kann. Auch hat Ariſtoteles mit dieſer Aeußerung ſeine Commen-
487 tatoren in ſichtbare Verlegenheit geſezt. Denn der eine Johannes Philoponos ſagt um ihm zu helfen, das Feuer welches Herakleitos als *ἀρχὴ* ſeze ſei nicht die Flamme, ſondern die *ξηρὰ ἀναθυμίασις*, was eben ſo wenig richtig iſt und was er auch ſelbſt aufhebt wenn er ſagt *διαφέρει δὲ*, nämlich Herakleitos vom Demokritos, *ὅτι ἐκεῖνος συνεχὲς σῶμα ἔλεγε τὸ πῦρ*,

τοῦτο ὅπερ καὶ ἡμεῖς φαμέν, ὁ δὲ Δημόκριτος κ. τ. λ. und der andere Themiſtios, ebenfalls um die ἀρχὴ und die ψυχὴ gleich ſezen zu können, ſagt, unter der ἀναθυμίασις, aus welcher er alles andere entſtehen laſſe, ſei nichts anderes zu verſtehen als Feuer, und dies ſei allerdings das unkörperlichſte und immer fließende. Etwas richtiger drükkt er ſich weiter unten aus, wo er weniger durch Ariſtoteles gebunden redet, ὡς δ' ὅσοι γε ἓν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, nämlich dieſen Gebrauch von στοιχεῖον wollen wir nicht für richtig halten wenigſtens in Bezug auf Herakleitos, ſondern nur das folgende τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος. Simplicius aber (fol. 8) der wol etwas unſicheres merkte an der Rede des Ariſtoteles deutet dieſe Unſicherheit falſch, περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ 488
ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος, ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσῃ σώματος κ. τ. λ. Denn weder iſt Herakleitos zweifelhaft oder auch nur unklar geweſen über dieſen Punkt, noch iſt das εἴπερ des Ariſtoteles unſicher, ſondern ganz beſtimmt zu verſtehen.

Dieſe Deutung des Simplicius hat ihren Grund wahrſcheinlich darin, daß neben der richtigen ſich eine Meinung verbreitet hatte, die Seele wäre nach Herakleitos Luft. Dies erzählt Tertullianus (de anim. c. IX) non ut aër sit ipsa substantia ejus, etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito; iſt aber ſelbſt eines beſſern überzeugt ibid. c. V. nec illos dico solos, qui eam de manifestis corporalibus effingunt, ut Hippasus (ſo lieſt ſchon Fabricius ſtatt Hipparcus) et Heraclitus ex igni. Sextus führt dieſe Meinung in einem noch allgemeineren Sinne auf den Skeptiker Aeneſidemos zurükk τό,τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὥς

φησιν ὁ Αἰνησίδημος (adv. Math. X, 233); anderwärts ſtellt er ſie auch als von mehreren angenommen dar κατ' ἐνίους Ἡράκλειτος ἀέρα (φησὶ τῶν πάντων ἀρχήν) . . Ἵππασος δὲ καὶ κατ' ἐνίους Ἡράκλειτος πῦρ. Es gereicht nun zwar wie ſchon geſagt dem Sextus, dem die Quellen herakleitiſcher Weisheit noch ſo reichlich floſſen, nicht zum Ruhme, über dieſe leicht zu entſcheidende Frage, wie es ſcheint, zweifelhaft geblieben zu ſein, auf der andern Seite aber iſt ihm am wenigſten zu verdenken, daß er irre gemacht worden durch das Anſehn des Aeneſidemos. Wie übrigens dieſer, und gewiß erſt nach ihm andere, gegen die deutlichſten Ausſprüche des Herakleitos ſelbſt, auf die Meinung kommen konnten, die ἀρχὴ ſei nach Herakleitos Luft, dies iſt nur zu erklären aus dem ariſtoteliſchen Kanon, daß die Alten daſſelbe was ſie als ἀρχὴ ſezten auch als das Weſen der Seele insbeſondere anſahen, verbunden mit jener Meinung daß die Seele Luft wäre nach ihm. Denn nach einer andern Stelle des Sextus (adv. Math. VII, 349.) folgte Aeneſidemos dem Herakleitos auch darin, daß die Vernunft ihren Siz außerhalb des Leibes habe, alſo auch gewiß darin, daß ſie, wie wir ſehen werden, durch das Einathmen hineinkommt: was aber eingeathmet wird iſt nach der gewöhnlichen Vorſtellung die Luft. Und dieſe gewöhnliche Vorſtellung ſchob man dem Herakleitos unter. Dieſe Spur läßt ſich genau nachweiſen. Tertullianus (de anim. c. XIV) Non longe hoc exemplum est a Stratone et Aenesidemo et Heraclito; nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus defusa et ubique ipsa velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata. Ja es haben wie es ſcheint eigne herakleitiſche Worte Veranlaſſung dazu gegeben. Dieſe führt uns Clemens an, welcher da wo er den Herakleitos beſchuldigt ſich aus Orpheus bereichert zu haben, nachdem er jene orphiſchen Verſe angeführt hat, alſo fortfährt

49. Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιεὰμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως γράφει, ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. „Den Seelen „ist Tod Wasser zu werden, dem Wasser Tod Erde zu werden; „aus Erde aber wird Wasser, und aus Wasser Seele." (Strom. VI, 2.) Die lezten Worte ἐκ γῆς — ψυχή deswegen dem Heraklitos abzusprechen, weil Philon dasselbige nur so anführt εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, ἐν οἷς φησι ψυχῇσι θάνατος γῆν γενέσθαι (quod mund. sit incorr. p. 958) wie Heyne thut (Opusc. III, p. 106) finde ich keinen Grund. Es steht dahin ob ganz in demselben Sinn gemeint ist, was Proklos anführt (in Tim. p. 36) . . καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θανατὸς ὑγρῇσι γενέσθαι φησὶν Ἡράκλειτος. Ueberhaupt aber bilden diese Worte zu sehr einen Hexameter, als daß man sie wie sie hier stehen dem Heraklitos beilegen könnte, sondern sie sollten wol nur einen heraklitischen Saz dem Gedächtniß einprägen, wie wir oben schon einen ähnlichen Fall gehabt haben.

Aus diesen Worten nun schloß man also sehr natürlich, Wenn in absteigender Bewegung auf die Seele das Wasser folgt, so muß die Seele Luft sein. Daher fügt auch Philon hinzu ψυχὴν γὰρ οἰόμενος εἶναι τὸ πνεῦμα, τὴν μὲν ἀέρος τελευτὴν γένεσιν ὕδατος, τὴν δ' ὕδατος γῆς πάλιν γένεσιν αἰνίττεται. Nur daß hiebei immer die empedokleische Physik der vier Elemente zum Grunde liegt, welche der größten Wahrscheinlichkeit nach Herakleitos nicht anerkannte, sondern nur drei Entwikklungsstufen darstellte, πῦρ, θάλασσα, welches er hier auch ὕδωρ nennt, eben sowol die elastische Flüssigkeit mit darunter begreifend, und γῆ. Wer nun diese drei Formen auf jene vier Elemente zurükkführen will wird freilich die Luft bilden müssen theils aus der θάλασσα des Herakleitos, theils aus seinem πῦρ, in wiefern es nämlich ein erscheinendes ist unter der Form der

ἐναθυμίασις. So wird denn freilich von jener Anſicht aus für jeden um ſo mehr als er ſich unter Feuer auch Flamme denkt Herakleitos ſagen die Seele ſei Luft: ganz unrecht aber wird dies auch auf die ἀρχὴ ausgedehnt. Man ſehe was Galenos von
492 den Stoikern ſagt πνεῦμα γάρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλονται καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχρότερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμότερον τὸ τῆς ψυχῆς. Ed. Chart. T. V, p. 449. Ihm ſelbſt aber dem Herakleitos iſt es nur das Feuer, welches erlöſchend zunächſt Waſſer wird, und in dieſem Sinne Waſſer werden der Tod der Seele, und es iſt nur das erſcheinende Feuer, die ξηρὰ ἀναθυμίασις welche aus dem Waſſer entſteht, und an welche er die erſcheinende Bewegkraft und Erkenntniß bindet. Deshalb nun, weil diejenige Form des Daſeins, mit welcher Herakleitos weſentlich das Leben als beſondere Erſcheinung verbindet, ſich vorzüglich aus dem Waſſer entwikkelt, und der unmittelbare Uebergang des ſtarren in dieſe Form von den meiſten überſehen wurde, nannte Clemens oben, wahrſcheinlich älteren Commentatoren nachſprechend, die herakleitiſche θάλασσα das ὡς σπέρμα πάσης γενέσεως.

Wo demnach dieſer trokkne Dunſt zuſammenhangend in Maſſe und ungebunden ſich befindet, da iſt der allgemeine Sitz der Seele, das περιέχον iſt das φρενῆρες, und was ſonſt in der Welt Erkenntniß hat und Selbſtbewegung, muß ſie aus dieſen haben. So Plutarchos

ἡ δὲ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις ἄλλοθεν
493 ἔσπακεν ἀποῤῥοὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος, ὅπως κυβερνᾶται τό,τε σύμπαν καθ' Ἡράκλειτον (de Isid. et Osir. p. 382.) Ich habe unbedenklich ἄλλοθεν in den Text geſezt ſtatt des ἄλλως τε unſerer Ausgaben, oder was, wie Wyttenb. erinnert, Xylander geleſen haben muß ἄλλως γε. Buchſtäblich herakleitiſches möchte ich höchſtens in den lezten Worten anerkennen, wiewol auch nicht mit Sicherheit.

In dieſen will Markl. leſen ὅτῳ ſtatt ὅπως; gewiß nicht mit Unrecht, wenn die Worte plutarchiſch ſind; als herakleitiſch aber könnte man wol φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται verbinden „aus dem in welchem die Erkenntniß iſt wie das Ganze „regiert wird."

Eben ſo Sextus in der vorhin ſchon angezogenen Stelle (adv. Math. VII, 126 sq) τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα. Durch dieſes Eingeſogenwerden wird nun die Seele eines einzelnen, indem die allgemeine ξηρὰ ἀναθυμίασις ſich vereiniget mit dem in einem jeden aus den Feuchtigkeiten ſeines Leibes ſich bildenden trokknen Dunſt. Dies iſt wenigſtens das wahre an einem Berichte des Nemeſios (de nat. hom. c. II, Ed. Ox. p. 38) Ἡράκλειτος δὲ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζώοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ πεφυκέναι. Daſſelbe faſt 404
wörtlich de plac. phil. IV, 3. Dieſe Verbindung nun iſt für den Leib zwar, oder, wenn man die in einem jeden ſelbſt ſich erzeugende ἀναθυμίασις auch für ſich wenigſtens als die niedere Seele will gelten laſſen, für das einzelne lebendige zwar eine Erhöhung, und erſt die Quelle des Lebens in vollerem Sinne, für das φρενῆρες ſelbſt aber iſt ſie natürlich eine Erniedrigung und ein Tod. Der Leib wird belebt durch ſeine Verbindung mit dem Princip des Bewußtſeins und der Selbſtbewegung, dieſes aber ſtirbt, weil es gebunden iſt und in Ruhe bleiben muß. So erklärt Sextus gewiß mit Recht die Worte des Herakleitos welche er anführt

50. Ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι, καὶ ἐν τῷ τεθνάναι. „Und Herakleitos ſagt, ſowol das Leben als „das Sterben iſt beides in unſerm Leben und in unſerm Tode." (Pyrrh. III, 230.)

Denn der Tod wird dann die Errettung, die Wiederbelebung

der Seele. Daher iſt auch gewiß herakleitiſches in jenem Wortſpiel welches Platon anführt daß die Körper die Gräber der Seele ſind, worauf auch Philon deutet (Alleg. leg. I, fin.) *μονονοὺ καὶ ὁ Ἡράκλειτος, κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματί φησι, ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον· ὡς νῦν μὲν ὅτε ἐνζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης.* Auch muß man ſchließen Herakleitos habe ſich mehrere Arten gedacht, wie das beſeelende Princip mit den niederen Entwikkelungsſtufen könne verbunden ſein, und zwar nicht nur ſolche die geringer ſind als das menſchliche Leben, ſondern auch ſolche die etwas höheres darſtellen; und dieſe ſcheint er gemeint zu haben ſo oft *θεοὶ* und *δαίμονες* bei ihm in der Mehrzahl vorkommen und alſo gewiß als einzelne Weſen. So mag er gemeint haben, wenn er es in der That geſagt hat, was wir bei Diogenes (IX, 7) leſen

*πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη,*

und auch jenen Spruch, den Ariſtoteles aufbewahrt hat (de part. anim. I. 5)

*ἐκέλευσε . . εἰσιέναι θαῤῥοῦντας, εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς·*

wiewol an der Aechtheit von beiden zu zweifeln wäre, wenn es der Mühe lohnte. Will man nun etwas ſeine Theologie nennen, ſo könnte das im ſtrengſten Sinne nur geweſen ſein was er von dem *περιέχον φρενῆρες* ſelbſt geſagt hat in wiefern es als allgemeine Vernunft die Quelle alles wahren Bewußtſeins iſt; denn dies allein war ſein Allerheiligſtes, jener Name des Zeus, der nicht geſprochen ſein will und auch nicht. Und ſo läßt ſich wol denken, daß die Gegend ſeines Werkes in welcher er hiervon ſprach, dies war aber, wenn wir anders den Sextus (adv. Math. VII, 132) recht verſtehen, der Anfang, von ſpätern als ſeine *θεολογία* iſt angeführt worden, nicht aber daß er ſelbſt ſie als einen beſondern Theil mit einem eigenen Namen aufgeſtellt habe. Was

eraber über die mannigfaltigen Verbindungen der allgemeinen Vernunft mit den verſchiedenen Formen des Seins geſagt, wäre nur ſeine Dämonologie zu nennen, und iſt hoffentlich auch nur ſehr in der Kürze abgefaßt geweſen. Und hier müßte dann als Polemik gegen die Volksreligion und die dichteriſche Götterlehre ihren Siz gehabt haben eine unter dem Namen des Herakleitos aufbehaltene Stelle, die ich aber ihres alterthümlichen Anſehens ohnerachtet doch nicht wage als eine ächte zu bezeichnen. Sie findet ſich

zuerſt bei Clemens (Cohort. c. IV, p. 44) . . *τοῦ γε σοῦ ἄκουσον φιλοσόφου τοῦ Ἐφεσίου Ἡρακλείτου τὴν ἀναισθησίαν ὀνειδίζοντος τοῖς ἀγάλμασιν „Καὶ ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο.* Dann noch aus Celſus bei Origenes (contra Cels. VII, p. 738) mit einem Zuſaz *καὶ μὴν καὶ Ἡράκλειτος ὧδέ πως ἀποφαίνεται· καὶ τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι* 497 *λεσχηνεύοιτο, οὔτε γιγνώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι.* „Und zu dieſen Bildern beten ſie als wenn „jemand mit den Häuſern redete, nicht einmal wiſſend wer „Götter und Dämonen ſind.“ Denn daß er das lezte auch für herakleitiſch giebt, ſieht man aus ſeiner Erklärung *ὁ μέν γε μάλα ἀποῤῥήτως ὑποσημαίνει ἠλίθιον τὸ τοῖς ἀγάλμασιν εὔχεσθαι ἐὰν μὴ γιγνώσκῃ τις θεοὺς καὶ ἥρωας οἵτινές εἰσιν.* — *δοκοῖσι* ſtatt *δόμοισι* iſt nur eine ſinnreiche Vermuthung, und die doch wenig beſſert, und von der Stelle den Verdacht jüdiſchen Urſprungs nicht abwälzt. Und Celſus mußte freilich die alexandriniſchen Juden auch leſen und konnte ſich von ihnen und mit ihnen täuſchen laſſen.

Doch um zurükzukehren: ſo mag ſich Herakleitos die menſchliche Seele betreffend gedacht haben, daß ſie von ſolchen Dämonen und Göttern herrühre und nach dem Tode auch wieder in ſolche verwandelt werde, wie aus folgendem Bruchſtük zu erhellen ſcheint

Ἔνθα καὶ λέγεται ὀρθῶς ὑπὸ Ἡρακλείτου, ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. Hierocles in carm. aur. p. 186. Es kann aber hier nur von den Göttern die Rede ſein, und von einem Leben außerhalb der niedern Welt, wie die vorhergehenden Worte des Hierocles „διὸ καὶ ἐπαμφοτερίζει (ὁ ἄνθρωπος) ταῖς σχέσεσιν, ὅτε μὲν ἐκεῖ ζῶν τὴν νοερὰν εὐζωΐαν, ὅτε δὲ ἐνταῦθα τὴν αἰσθητικὴν ἐμπάθειαν προσλαμβάνων genugſam zu erkennen geben. Man findet aber jene Worte von andern auch anders gebraucht. Maximus Tyrius (Diss. XLI. p. 489 Davis.) verflicht ſie in die ſchon angezogene Schilderung von den Verwandlungen der Dinge überhaupt (ſ. oben S. 407). Man vergleiche auch Philon a. a. O. Und wahrſcheinlich iſt es dieſelbe Stelle welche Numenios bei Porphyrios (de antro p. 256 Ed. Cantabr.) auf den Gegenſaz zwiſchen Seele und Leib bezieht καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων (der Seelen) θάνατον, καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

Und mit einer ſolchen Verwandlung der Menſchen und Götter in einander ſtimmt auch gar ſehr zuſammen was Heraklides in Verbindung mit dem vorigen anführt

51. ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησι, θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν. (alleg. Hom. p. 442. 443 Gale.) Die erſten Worte führt abermals Maximus auch an Σκάπει καὶ τὸν Ἡράκλειτον· θεοὶ θνητοὶ (ſo lieſt ſchon Heinſius ſtatt ἀθάνατοι), ἄνθρωποι ἀθάνατοι (Diss. X, p. 107). Nimmt man nun hinzu, was Clemens anführt Ὀρθῶς ἄρα εἶπεν Ἡράκλειτος Ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι (Paedag. III, 1. p. 251) — wo aber Stephanus (poes. phil. p. 135) ganz fälſchlich die folgenden Worte λόγος γὰρ

αὐτὸς noch für heraklitiſche hält und deshalb auch οὗτος ſchreibt — und was den größten Verdacht hat unſere nämliche Stelle zu ſein: ſo wird hoffentlich niemand zweifeln die ganze Stelle ſo herzuſtellen wie auch faſt ſchon Fabricius (ſ. Sextus p. 185, not. c) gethan hat Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί, θεοὶ τ' ἄνθρωποι ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν. „Die Menſchen ſind ſterbliche Götter, und die Götter unſterbliche Menſchen, lebend jener Tod und ſterbend jener Leben," welches leztere dann gegenſeitig zu verſtehen iſt. Doch würde vielleicht der Sinn noch ſchärfer ausgedrükkt, wenn man mit vernachläſſigter Genauigkeit des Gegenſazes läſe θνήσκοντες ἐς τὴν κ. τ. λ. Daß übrigens Hierokles den lezten Saz nur aufgelöſt hat und die Participien das ächte ſind, erhellt aus Herakleides ganz offenbar.

Ja dieſe Verwandlung ließe ſich ähnlich den Verwandlungen des 500
Ganzen anſehn als die auf- und abſteigende Bewegung der Seelen in ihrer beſondern Sphäre, und ſo bekäme einen beſtimmten Sinn jener Bericht Stob. Ecl. I, p. 906 Ἡράκλειτος μὲν γὰρ . . . ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω τὰς ψυχὰς διαπορεύεσθαι ὑπείληφε. Oder mag auch Herakleitos nur im allgemeinen an die Rükkehr aus der Gefangenſchaft des Leibes in die Freiheit des περιέχον φρενῆρες gedacht haben, wie Theodoretos ſagt ὁ δὲ Ἡράκλειτος τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψυχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν ἔφησεν, οἷα δὴ ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον (T. IV, p. 822), ſo hatte er immer Urſache den Tod zu preiſen und höher zu achten als das Leben. Und hievon iſt uns noch mehreres aufbehalten geblieben. Zunächſt ſagt Clemens indem er von Vergeltungen aller Art in jenem Leben redet

52. συνᾴδειν τούτῳ καὶ ὁ Ἡράκλειτος φαίνεται, δι' ὧν φησι περὶ τῶν ἀνθρώπων διαλεγόμενος Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται

οὐδὲ δοκέουσιν (Strom. IV, 21) „Die Menſchen erwar„tet wenn ſie todt ſind was ſie nicht hoffen noch glauben.“ Faſt eben ſo Theodoretos (Ed. Hal. Vol. IV, p. 913) ἐκεῖνο δὲ τοῦ Ἡρακλείτου μάλα θαυμάζω, ὅτι μένει τοὺς
801 ἀνθρώπους ἀποθνήσκοντας ὅσα κ. τ. λ. Clemens ſelbſt deutet anderwärts (Cohort. II, p. 18) gewiß gegen die Meinung des Herakleitos den Saz unvollſtändig angeführt nur auf Beſtrafungen. Der erſten Auslegung aber ſtimmt bei ein Fragment bei Stobäos, welches Wyttenbach dem Plutarchos vindicirt hat ἐπεὶ τήν γε πειθεῖσαν ὅσα ἀνθρώπους περιμένει τελευτήσαντας καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲν ἂν κατάσχοι. Nur für wörtlicher als jene darf man dieſe Anführung nicht halten (weshalb ich auch das beidemal beibehaltene ἄσσα des Clemens dem ὅσα des Theodoretos und dieſes Fragmentes vorziehe); und ob der Verfaſſer das οὐδὲν ἂν κατάσχοι, nämlich die Seele in der Verbindung mit dem Leibe, auch als herakleitiſch will angeführt haben, läßt ſich in der That eben wenn es Plutarchos iſt am wenigſten entſcheiden. Dann mag auch wol Herakleitos geſucht haben zu zeigen wie eben hiermit auch manches in der herrſchenden Denkungsart übereinſtimme. Zwei verſchiedene Stellen der Art führt Theodoretos an

53. Ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς. Ἀρηϊφάτους γάρ, φησὶν, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι . . καὶ πάλιν

802 54. Μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσιν. „Denn die im Krieg getödteten, ſagt er, eh„ren Götter und Menſchen. Und wiederum: Denn der her„bere Tod erlangt auch den größern Lohn.“ Die lezte Stelle führt auch Clemens an, ioniſirender Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι καθ' Ἡράκλειτον. (Strom. IV, 7.)

Denn wollte man auch von dem erſten Saze glauben, er ſei aus

einer politiſchen Stelle, wo er das Feſthalten am Geſez, alſo auch das Streiten für das Geſez und für das Vaterland empfohlen: ſo kann doch dies von der zweiten nicht gelten. Ganz ähnlich iſt noch eine Stelle bei Clemens (Strom. III, 3.)

55. *Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν Ἐπειδὰν, φησὶ, γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι, μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.* Statt *ἐπειδὰν* welches im folgenden nichts entſprechendes findet, muß man aber wol *ἔπειτα* leſen. Die Worte *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* will ich aber nicht als herakleitiſch vertheidigen, ſie ſehen faſt aus wie zwiſchengeſchobene mildernde Worte des Clemens ſelbſt; am Ende zu *μόρους γενέσθαι* muß man *αὐτοῖς* hinzudenken. „Wenn ſie geboren ſind wollen ſie dann „Leben und auch Tod haben, und hinterlaſſen Kinder daß de- „nen auch der Tod werde."

Wenigſtens kann man ihr nicht leicht einen andern Zweck beilegen, als zu zeigen, wie auch die gewöhnlichen Menſchen den Tod für kein Uebel halten. Und da wir wahrſcheinlich bei Herakleitos und ſeinen nächſten Anhängern zuerſt philoſophirende Spiele mit Worten zu ſuchen haben: ſo gehört auch hieher gewiß ein ſolches, welches in dem Etymologicon magnum (v. *βίος*) aufbehalten worden iſt

56. *Ἔοικε δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ὁμωνύμως λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινὸς, τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιὸς, ἔργον δὲ θάνατος.* „Bedeutet doch des Bogens Name Leben, ſein Geſchäft aber iſt Tod." Offenbar wollte Herakleitos hier mit Vernachläſſigung des Tons die Sprache auf ſeine Seite ziehen, daß der Tod ſelbſt Leben ſein müſſe *).

*) Hier nun war es nicht ſchwer der Spur auch eines einzelnen Wortes nachzugehn; wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. *ἀμφισβατεῖν*)

Wenn nun das περιέχον φρενῆρες überall daſſelbe, die menſchliche Seele aber zwar ſofern ſie vernünftig iſt jenem gleich, doch
804 aber nicht ohne eine Beimiſchung des beſonderen zu denken iſt: ſo wird nun in dieſem der Grund aller Verſchiedenheit unter den Menſchen liegen. Denn wie überhaupt zwiſchen den verſchiedenen Entwikklungsſtufen in dem Gebiet der Erſcheinung mehr ein allmähliger Uebergang ſtattfindet als ein ſchroffer Unterſchied: ſo gilt dies vorzüglich auch von der aus den Feuchtigkeiten des Menſchen eben erſt ſich entwikkelnden ἀναθυμίασις. Sich ſelbſt gleich aber wird auch dieſe immer ſein, weil ſie immer aus demſelben Verhältniß hervorgeht, welches der Zuſammenfügung und dem Beſtehen grade dieſes einzelnen zum Grunde liegt; daher iſt nun ihre Beſchaffenheit in dem engeren Sinne die εἱμαρμένη des Menſchen.

57. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάςῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους· ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέςι φύσις. Alex. Aphrod. de fato 56. „Des Menſchen Gemüth iſt ſein Geſchikk." δαίμων bedeutet hier ohne Zweifel daſſelbe was ſonſt εἱμαρμένη. Derſelbe Spruch auch bei Stobäos (Serm. CII, p. 559) und bei Plutarchos (quaest. plat. p. 939) der ihn in Verbindung bringt mit dem menandriſchen Verſe ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.

805 Soll aber beſtimmter ein Maaßſtab gegeben werden um zu beurtheilen, welche Seele die beſſere ſei und welche die ſchlechtere: ſo war gewiß zuerſt zu ſagen, daß jede um deſto beſſer ſei je feuriger. Vielleicht gehören auch hieher die Stellen worin Heraklеitos den θυμὸς lobt, weil ja unter dieſen Begriff alle die Handlungen fallen, in welchen ſich die feurige Natur, die ſchnelle

---

Ἐν τισι δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν, καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος) das mag wol Niemand auffinden können.

kräftige Beweglichkeit der Seele offenbart. Hierüber iſt uns Ein vielfach angeführter und gewendeter Spruch übrig, der gleich ſo hier ſtehen mag, wie er wahrſcheinlich zu ſchreiben iſt

58. *Χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ὅ,τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται.* „Schwer iſt gegen „den Muth ſtreiten; denn was er will daß geſchehe, kauft er „für das Leben." Zuerſt führt ihn Ariſtoteles an *καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι* (Polit. V, 11. Vergl. Ethic. Nicom. II, 2) und faſt eben ſo Eudem. II, 7 *χαλεπὸν γάρ φησι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται.* Dann Plutarchos öfters Coriolan. p. 224. *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.* Vergl. de ira p. 457 und Amat. p. 755. *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ,τι γὰρ* 135 *ἂν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης,* wo der lezte Zuſaz offenbar eigne Arbeit iſt. Endlich auch Jamblichos *μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· θυμῷ γὰρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ,τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται* (Protrept. p 140).

Gewiß aber ſind hieher zu ziehen die ſo berühmt gewordenen Ausſprüche von den trokknen Seelen, welche genau mit der phyſiſchen Theorie des Herakleitos zuſammenhangen, und aus dem bisher dargeſtellten gar leicht zu verſtehen ſind. Denn je mehr die in dem Menſchen ſelbſt ſich entwikkelnde *ἀναθυμίασις* dieſen Namen verdiente, nicht mehr in das Gebiet der *θάλασσα* gehörig, alſo ſchwerfällig und dem ſtarren verwandt, ſondern leicht war und trokken und zur höheren Region dieſer Eigenſchaft wegen hinaufſtrebend, um deſto mehr konnte ſie ſich der von außen einwandernden vernünftigen Seele verähnlichen; je mehr aber jene noch verſchiedener und untergeordneter Natur war, um deſto weniger konnte dieſe ihr Recht in dem Menſchen ausübend ſeine Vorſtellungen dem gemeinſamen Erkennen und ſein Leben dem

gemeinſamen Geſez gemäß bilden, ſondern der Schein der in dem beſonderen ſeinen Siz hat und die Willkühr mußten die Ober-
507 hand behalten. Eine trokkne Seele iſt alſo eine ſolche in welcher unbeſiegt von den niederen Stufen des Seins die gemeinſame Vernunft waltet. Dieſes nun, daß die trokkne Seele die beſte ſei und die weiſeſte, wird von ſo vielen und auf ſo vielfältige Art angeführt aus dem Werke des Herakleitos, kann aber auch von ihm in ſo mannigfaltigen Verbindungen ſein vorgebracht worden, daß ſchwer iſt zu entſcheiden welches mehr oder weniger ſeine eigenen Worte ſein mögen, gewiß aber viel zu kühn alles auf einen einzigen Ausdrukk zurükkführen zu wollen. Soviel nur ſieht jeder der ſich in den Zuſammenhang der ganzen Theorie ſtellen kann, daß die Stelle welche Weſſeling (Obss. misc. Vol. V, p. III.) zur Hauptſtelle machen will

59. *Ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων· αὐη ψυχὴ*, eine andere Leſeart *αὐγὴ ξηρὴ* iſt am Rande bemerkt, *σοφωτάτη καὶ ἀρίϛη*. Stobäos Serm. V, p. 74. „Ein Mann wenn er „trunken iſt, wird geführt von einem unmündigen Kinde, fehl„tretend nicht wiſſend wohin er geht, weil er eine naſſe Seele „hat."

nichts anders ſein kann als eine faßliche Beſtätigung des ſchon in einem andern Zuſammenhang vorgetragenen Sazes, um an
508 einem Beiſpiel, wo die Urſache der Verſchlimmerung, daß nämlich feuchte Dünſte die Oberhand gewonnen haben, leicht zu erkennen iſt, den Unterſchied beider Zuſtände zu zeigen. Daher ſind auch die lezten Worte *αὔη ἀρίϛη*, wiewol ganz gewiß herakleitiſch nicht mit ausgezeichnet worden, weil nämlich nicht wahrſcheinlich iſt daß Herakleitos nach einem ſolchen Beiſpiel jedesmal den Hauptſaz ſollte wiederholt haben, ſondern der frühere Epitomator, den Stobäos ausſchreibt, hat ihn hieher ge-

ſtellt, um an die eigentliche Abſicht jener Beſchreibung deſto beſtimmter zu erinnern. Es hat aber wahrſcheinlich Herakleitos um ſeine Lehre zu erörtern nicht nur ſolche Beiſpiele gebraucht die das Verdienſt der Popularität haben, ſondern auch ſolche die mehr ins große gehend des Naturforſchers würdiger ſind. Er konnte ſchon anfangen in dieſer Hinſicht zu vergleichen Landthiere und Seethiere, und dann fortfahren verſchiedene Völker zuſammenzuſtellen nach ihrem Klima. Von dem lezteren hat ſich eine ganz deutliche Spur erhalten in einer Stelle des Philon welche Euſebios gerettet hat

60. *μόνη γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἀψευδῶς ἀνθρωπογονεῖ . . τὸ δ' αἴτιον, λεπτότητι ἀέρος ἡ διάνοια πέφυκεν ἀκονᾶσθαι· διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὐκ ἀπὸ σκοποῦ φησιν· οὗ γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* (Praep. Evang. VIII, 14.) Gewiß hat Stephanus nur dieſe Stelle im Sinne, wenn 509
er (Poes. phil. p. 139) ſagt scio alioqui afferri ex eodem philosopho *ὅκου γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.* Man ſieht offenbar daß hier die ganze Verbindung der angeführten Stelle mit dem behaupteten Saz verloren geht, wenn man nicht die Worte läßt wie ſie ſind und überſezt, Darum ſagt auch Herakleitos nicht unpaſſend, „wo das Land trokken iſt, iſt auch die Seele „die weiſeſte und beſte.“ Dennoch wollen Weſſeling (a. a. O. p. 46. 47) und Heyne (Opusc. III, p. 96) der jenem durchaus nur nachſpricht, auch hier leſen *αὔη ψυχὴ σοφωτάτη κ. ἀ.* Doch die Sache redet wol für ſich ſelbſt, und es iſt kaum nöthig etwas gegen den gelehrten Mann zu ſagen, der hier nicht ganz auf ſeinem Felde war. Denn wenn er die rechte Leſeart durch ſolche Gründe widerlegen will, weil ja dann Herakleitos behauptet hätte, in den afrikaniſchen Wüſten müßten die vortrefflichſten Menſchen erzeugt werden: ſo dürfen wir ihm ja nur entgegnen daß Herakleitos, wenn er anders arabiſche und libyſche Wüſten kannte, wol auch hierüber etwas nä-

her beſtimmendes geſagt haben wird, was uns aber verloren gegangen iſt, und daß dem Philon in ſeinem Zuſammenhange wol nichts näher lag als die Vergleichung zwiſchen Hellas und dem ſchlammigen verwäſſerten Aegypten.

510 Der Hauptſaz ſelbſt aber iſt wahrſcheinlich am ächteſten aufbehalten in der angezogenen Stelle des Stobäos, aus welcher wir ihn, weil er ſich doch an die dortigen Worte ſchwerlich unmittelbar anſchließen kann, beſonders hieher ſezen

61. *αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίϛη.* „Die trokkne „Seele iſt die weiſeſte und beſte." Eine andere Formel findet ſich bei Porphyrios (de antr. c. XI, p. 207. Ed. Cantabr.) *Αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος, ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.* Und noch etwas verändert bei einem ganz ſpäten Schriftſteller Glykas (Annal. p. 74) *ψυχὴ ξηροτέρη σοφωτέρη* und nur umgeſtellt p. 116 *ξηροτέρη ψυχὴ σοφωτέρη.* Von dieſen kann nun freilich wahrſcheinlich nur Eine ächt ſein und buchſtäblich dem Herakleitos angehörig, und deshalb verdient allerdings das alte Wort *αὖη* den Vorzug. Demohnerachtet aber iſt gar nicht nöthig alle Stellen, in denen der herakleitiſche Saz auf irgend eine Weiſe angeführt wird, in dieſe Formel zu zwingen. So Plut. de orac. def. p. 432. wo es heißt *ἅμα δὲ ἄν τις οὐκ ἀλόγως καὶ ξηρότητα φαίη μετὰ τῆς θερμότητος ἐγγινομένην λεπτύνειν τὸ πνεῦμα καὶ ποιεῖν αἰθερώδες καὶ καθαρόν*, ſteht unmittelbar darauf höchſt ungezwungen und richtig *Αὕτη γὰρ ξηρὰ ψυχὴ καθ' Ἡράκλειτον*, Denn
511 eben eine ſolche iſt die trokkne Seele des Herakleitos; und ohne Grund wollen Weſſeling und Heyne ändern *αὖη γὰρ* u. ſ. w. Eben ſo bei demſelben Romul. p. 35, 36 . . . *καὶ γένηται καθαρὸν παντάπασι καὶ ἄσαρκον καὶ ἀγνόν· αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίϛη καθ' Ἡράκλειτον*, „Denn eben „dies iſt die trokkne Seele welche die beſte iſt nach Heraklei„tos." Jene aber wollen auch hier *ξηρὴ* als Gloſſem zu *αὖη*

anſehn, als ob αὖος ein ſo ganz ungeläufiges Wort wäre, und meinen, nachdem jenes in den Text gekommen, ſei αὔη in αὕτη verwandelt worden.

Von dieſem allgemeinen Ausdrukk aber iſt gewiß noch ein anderer zu unterſcheiden, daß nämlich Herakleitos die Seele auch, und zwar die weiſeſte am meiſten, einen trokknen Strahl oder Glanz αὐγὴ genannt habe. Dies erhellt zunächſt aus einer Stelle des Galenos

62. ἀλλ' εἰ καὶ ξηρότητα μὴ ξυγχωρήσαι ἐναντίαν εἶναι συνέσεως, εἴ γε μὴν ὑφ' Ἡρακλείτου· καὶ γὰρ οὗτος οὕτως εἶπεν, αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη, τὴν ξηρότητα πάλιν ἀξιῶν εἶναι συνέσεως αἰτίαν· τὸ γὰρ τῆς αὐγῆς ὄνομα τοῦτ' ἐνδείκνυται. (Quod anim. mor. Ed. Chart. T. V, p. 450.)

Denn wenn gleich dieſe ganze Stelle ſehr im Argen liegt, indem das ἐναντίαν keinen Sinn giebt, ſondern αἰτίαν darin ſtekken muß, und das εἴ γε μὴν gar nicht zu verſtehen iſt: ſo erhellt 512
doch unwiderſprechlich daß Galenos αὐγὴ geleſen hat. Nun könnte man zwar ſagen, er habe dafür ξηρὴ nicht geleſen, weil er ſonſt den Beweis, daß Herakleitos die Trokkenheit für die Urſache des Verſtandes gehalten, nicht aus dem Worte αὐγὴ würde geführt haben, und alſo liege auch hier bloß αὖη und die ſpätere Danebenſtellung von ξηρὴ zum Grunde. Allein es iſt zu bemerken daß ſtatt der Worte καὶ γὰρ οὗτος οὕτως die älteren Ausgaben beide leſen καὶ γὰρ οὗτος οὐχ οὕτως u. ſ. w. Wer kann alſo bei einem ſo verdorbenen Texte wiſſen, ob nicht Galenos hätte ſagen gewollt, ohnerachtet Herakleitos die Seele αὐγὴ ξηρὴ nenne, habe er doch die Urſache des Verſtandes weniger in dem ξηρὸν geſucht als in dem αὐγοειδές? Daß aber Galenos auch ξηρὴ geleſen, wird gar ſehr beſtätiget durch die folgenden Worte ἐννοήσαντας καὶ τοὺς ἀχέρας αὐγοειδεῖς τε

ἅμα καὶ ξηροὺς ὄντας, ἄκραν σύνεσιν ἔχειν. Hiezu kommt ein Fragment bei Stobäos (Serm. XVIII, p. 160) *)

ἡμᾶς δ' ὁμοιοτάτην ταύτῃ προσφέρεσθαι τροφὴν ἂν εἴη, εἰ τὴν κουφοτάτην καὶ καθαροτάτην προσφεροίμεθα· οὕ-
513 τω δ' ἂν καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ὑπάρχειν καθαράν τε καὶ ξηράν, ὁποία οὖσα ἀρίστη καὶ σοφωτάτη εἰς πᾶν, καθάπερ Ἡρακλείτῳ δοκεῖ λέγοντι οὕτως αὖ γῆ ξηρὴ (andere aber αὐγὴ ξηρὴ) ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Wäre nun weder hier noch ſonſt wo eine Spur von αὐγὴ, ſo würde ich dem Verfaſſer eine Combination zutrauen zwiſchen trokkner Nahrung und trokknem Lande, und auch hier leſen οὖ γῆ ξηρή. Die Herausgeber des Clemens (zu Paedag. II, 2. p. 184) berichten freilich, in einer engliſchen Handſchrift ſei corrigirt αὖη φυχὴ, aber wer weiß wie ſpät dieſe vorwizige Verbeſſerung iſt.

Nun ſchlägt ſich auf dieſelbe Seite noch eben jene Stelle des Clemens, wo zwar Herakleitos nicht genannt, aber auf mehr als eine herakleitiſche Stelle Rükkſicht genommen iſt.

οὕτω δ' ἂν καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὑπάρξει καθαρὰ καὶ ξηρὰ καὶ φωτοειδής· Αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη· ταύτῃ δὲ καὶ ἐποπτική; κ. τ. λ. wo das φωτοειδὴς faſt die Richtigkeit von αὐγὴ verbürgt, und wo man wol am beſten überſezt „denn ein trokkner Strahl iſt die beſte Seele."

Endlich noch eine Stelle des Plutarchos (de esu carn. p. 995.)

αὐγῇ ξηρῇ ψυχὴ σοφωτάτη κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἔοικεν,
514 wo zwar das zur Verbindung vorangeſtellte καὶ γὰρ mit Dank anzunehmen, ſonſt aber in den Worten ſelbſt nichts zu ändern iſt „denn einem trokknen Glanze gleicht die weiſeſte Seele nach Herakleitos."

*) Deſſen Verf. Heyne (Opusc. III, p. 96) gewiß ſehr richtig ausgemittelt hat. Denn ſo pflegen ἀπομνημονεύματα anzuheben, wie hier περὶ δὲ τροφῆς εἰώθει μὲν πολλάκις λέγειν.

Und dieſer durch ſo viele Stellen beſtätigte Ausdruck iſt auch an ſich ſelbſt ſo wahrſcheinlich. Denn wenn auch Herakleitos das Wort ἀναθυμίασις ſelbſt gebraucht hat, was ich doch nicht behaupten möchte gewiß zu wiſſen, ſo hat er es doch wol nicht genau unterſchieden von ἀτμὶς oder ἀτμὸς, und es konnte ihm eben ſo gut das Dunſtförmige in dem Gebiet ſeiner θάλασσα bezeichnen. Welches Wort kann ihm nun bei ſeiner Theorie von den Sternen näher gelegen haben um den nicht mehr wäſſrigen Dunſt zu bezeichnen als eben αὐγή? So kann er die Seele im allgemeinen einen trokknen Strahl genannt haben, ſo daß die urſprünglichen Worte zu dieſen Stellen wären αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ, und das andere nur aus Vermiſchung beider Formeln entſtanden; oder er kann auch geſagt haben, die weiſere Seele ſei noch der trokknere Strahl. Darauf führt auch ſchon die nicht undeutliche Spur daß er die leichte Beweglichkeit der beſſeren Seele und zugleich ihre Bereitwilligkeit den Leib wieder zu verlaſſen bildlich ſo dargeſtellt, daß ſie ihn wie ein Bliz durchzukke. Dieſe Spur findet ſich in einer ſchon angeführten Stelle des Plutarchos und zwar ſo daß ſie faſt die Worte des Herakleitos ſelbſt zu enthalten ſcheint.

63. αὕτη γὰρ ψυχὴ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.

und eben darauf deutet auch in der zulezt angezogenen Stelle des Clemens (Paed. II, 2) der Zuſaz

οὐδὲ ἔστι κάθυγρος ταῖς ἐκ τοῦ οἴνου ἀναθυμιάσεσι νεφέλης δίκην σωματοποιουμένη.

Nicht nur aber einen ſolchen perſönlichen Unterſchied in Abſicht auf die Kraft der Seele, welcher den Menſchen abhängig von Klima und Nahrung als ſein Geſchikk durch das ganze Leben begleitete, hat Herakleitos feſtgeſezt; ſondern er hat auch, noch

auf eine andere Weiſe als wir oben ſchon geſehen, aufmerkſam gemacht auf den Unterſchied in den Verrichtungen der Seele der bei jedem Menſchen eintritt nach Maaßgabe verſchiedener Zeiten, und auch hierin begleitete ihn ſeine allgemeine Anſchauung von einem Wechſel des Uebergewichtes bald der einen bald der andern Seite. Was die großen Perioden betrifft des mit erleichterter Beweglichkeit aller Dinge hervortretenden Feuers und der todesgleich hervortretenden Erſtarrung: ſo dürfen wir nur der
516 Analogie nach vermuthen daß er zu jener auch gerechnet habe vermehrte und kräftige Weisheit, und zu dieſer ein größeres Verſinken der Maſſe in Thorheit und Bewußtloſigkeit. Von den kleineren Perioden aber, in denen regelmäßig Anzünden und Verlöſchen des Feuers ihr Uebergewicht mit einander vertauſchen, wiſſen wir auf das beſtimmteſte daß er dieſes dargethan an den damit verbundenen Erſcheinungen des Wachens und Schlafens. Unvollſtändig wäre daher für ſich allein, aber doch auf das richtige hindeutend der ſchon erwähnte Bericht des Sextus (adv. Math. VII, 126 sq.) *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες.* Denn ſofern nur durch das Athmen die göttliche Vernunft eingeſogen wird läßt ſich ein ſolcher Unterſchied nicht erklären, da ja das Athmen gleichmäßig fortdauert im Schlaf wie im Wachen. Allein nicht nur durch das Athmen geſchieht jenes, ſondern durch alle Thore, welche dem Leibe eine Gemeinſchaft eröffnen mit dem *περιέχον*, und ein ſolches iſt jeder Sinn, unter welchen wiederum, wie wir ſchon geſehen haben und ſich hier erklärt, dem Herakleitos die vorzüglichſten geweſen zu ſein ſcheinen das Auge, welchem das Licht einzuſaugen vergönnt iſt, und die Naſe, welche
517 den ſich eben entwikkelnden Duft, einen trokknen rauchartigen gewiß nach ſeiner Vorſtellung, verſchlukkt. Das Zurükktreten des Gehörs und alſo auch der Tonkunſt bezeichnet ſtark den Ge-

genſaz des Mannes gegen die Pythagoreer; das Gefühl aber hatte es ihm offenbar mit dem ſtarren zu thun, und der Geſchmakk nebſt der eigenthümlichen Empfindung des Erzeugungsgeſchäftes waren ihm in das niedere Gebiet der Flüſſigkeit verſenkt. Lezteres kommt mehremale ausdrükklich vor, zwar bei Neuplatonikern, aber wo ſie den Herakleitos anführen, und ſo daß man glauben muß ſie haben es bei ihm geleſen. So Proklos (in Tim. p. 36) aus Porphyrios . . . ὅτε δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν ὑπὸ τῆς γενεσιούργου κατακλυζόμενον ὑγράτητος ἐκνευρίζεται καὶ βαπτίζεται τοῖς τῆς ὕλης ῥεύμασι, καὶ ἄλλος οὗτος ψυχῶν τῶν νοερῶν θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι, φησὶν Ἡράκλειτος, wo die Citation doch nicht bloß auf die lezten verdächtigen Worte gehn kann, ſondern an dem ἄλλος οὗτος wenigſtens hängt, ſo daß man eher glauben kann, die ganze Gedankenreihe werde als herakleitiſch bezeichnet, und das allgemeine nur kürzer ausgedrükkt durch den Gedächtnißvers. Eben ſo Porphyrios ſelbſt wiederum, wie es ſcheint aus Numenios, ὅθεν καὶ Ἡράκλειτος ψυχῇσι, φάναι, τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι· τέρψιν δὲ αὐταῖς εἶναι τὴν ἐς γένεσιν πτῶσιν· καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι κ. τ. λ. (ſ. oben unter N. 50, S. 498) worauf noch folgt παρ' ὃ καὶ 518
διεροὺς τοὺς ἐν γενέσει καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. (de antro p. 257. Ed. Cantabr.) Nun klingt es freilich als ob Herakleitos geſagt hätte dieſes Feuchtwerden ſei den Seelen eine Luſt und nicht ihr Tod; allein theils iſt die Wendung zu ſehr denen ähnlich welche wir ſchon bei Ariſtoteles und Plutarch (ſ. oben N. 58) gefunden haben und noch dazu am Anfang der Stelle die Schrift fehlerhaft, ſo daß leicht der eigentliche Sinn geweſen ſein kann, Herakleitos ſollte geſagt haben, es wäre Luſt und nicht Tod; theils iſt doch beides nicht ſtreitig, ſondern er mag es beſchrieben haben als die Luſt der niederen Seele durch welche die Gemein-

ſchaft mit dem *περιέχον* geſchwächt und das wahre Erkennen gehemmt wird.

Je mehr nun jene edleren Sinne geöffnet waren, deſto mehr, bei gleich guter und feuriger Beſchaffenheit der Seele, iſt Wahrheit in den Vorſtellungen des Menſchen; je mehr aber die Gemeinſchaft mit dem *περιέχον* aufgehoben iſt, deſto mehr nimmt Schein und Irrthum überhand. Und ſo berichtet auch im allgemeinen Sextus im Verfolg der angeführten Stelle, von der nur das zuſammenfaſſendſte hier ſeinen Plaz finden möge *ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται· οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιέχοντος μοῖρα κατὰ μὲν τὸν χωρισμὸν σχεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων σύμφυσιν ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται*, wo man nur ja den Ausdrukk ganz dem Berichterſtatter zuſchreiben muß. Nur konnte die Spur der Wahrheit nie ganz verloren gehen, ſo lange noch die Gemeinſchaft mit dem *περιέχον* auch nur in der allgemeinſten Form des Athemholens beſtand. Wol aber mußte bei verſchloſſenen Sinnen die in dem Leibe ſelbſt ſich entwikkelnde noch nicht gereinigte ſondern ganz mit dem feuchten behaftete *ἀναθυμίασις* ein großes Uebergewicht gewinnen. Daher auch der Zuſtand des Bewußtſeins im Schlaf ihm aus zwei Elementen beſtand, wovon das eine, die Aehnlichkeit nämlich mit den Vorſtellungen des Wachens und die hierin ſchon liegende nie ganz zu vertilgende Geſezmäßigkeit, in der fortdauernden Gemeinſchaft mit dem *περιέχον* gegründet war, das andere aber, nämlich das in ſich ſelbſt haltungsloſe, den Dingen nicht entſprechende, das willkührliche der Verknüpfung, war gegründet in der hervortretenden Beſonderheit jedes einzelnen. Dies bedeutet das *ἐν ὕπνοις ληθαῖοι, κατ' ἔγερσιν δὲ πάλιν ἔμφρονες*. Dies auch was Plutarchos de superstit. p. 166 berichtet *ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν*

ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Was Antoninus ſagt ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων (VI, 42) kann demohnerachtet richtig ſein; denn je ſtärker jener Ausdrukk von der eigenen Welt der Schlafenden war, um deſto nothwendiger wurde es einzuſchärfen daß die Einheit und der allgemeine Zuſammenhang der Welt nicht ſolle aufgehoben werden. Außer dieſen Zeugniſſen gehört auch noch hieher ein eignes bei Clemens vorkommendes Bruchſtükk des Herakleitos

64. Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ (παρὰ?) Ἡρακλείτου λαβεῖν Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτει ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθείς. ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. (Strom. IV, 22.) Nachdem Sylburg ἐν εὐφρόνῃ wiederhergeſtellt hatte aus ἐν εὐφροσύνῃ und Potter die ganz verkehrte Interpunction verbeſſert, war kaum noch etwas zu thun als zu ſchreiben ἅπτει ἑαυτῷ ſtatt ἅπτεται ἑαυτῷ, welches wol ſogar bei unſerm Schriftſteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen iſt. Wir überſezen nun ſo „Der Menſch zündet ſich ſelbſt ein Licht an „in der Nacht. Nur der todte iſt ganz ausgelöſcht, der lebende aber ſchlafend grenzt an den todten; und, deſſen Geſicht verlöſcht iſt, grenzt auch wachend an den ſchlafenden." Der erſte Saz läßt vermuthen, daß der Zuſammenhang geweſen, zu zeigen, in welchem Maaß und in welchem nicht auch der Menſch jenem täglichen Wechſel von Licht und Finſterniß unterworfen iſt. 621

Daher auch vergleicht, wie wir oben geſehen, Herakleitos diejenigen die mit ihrem Erkennen nicht in Uebereinſtimmung mit der Natur ſind, ſondern ſich der Willkühr überlaſſen, den ſchlafenden. Daher kann er den Wahn, das Meinen aus perſönlicher Willkühr, eine Krankheit genannt haben, wie Diogenes (IX, 5) und Heſychios (de vitis v. Ἡρακλ.) ſagen

65. οὗτος τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε. Und noch deutlicher erkennt gewiß jeder herakleitiſche Art und Weiſe in einem andern Ausdrukk deſſelben Gedankens Philostr. Opp. p. 391. Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ὥσπερ ἀλη-
122 θές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος „verhülle ſich jeder der eitler Weiſe im „Wahn ſich befindet."

Nur nachgebildet aber von einem ſtoiſchen Commentator kann ſein was wir S. Max. Serm. Ed. Combef. T. II, p. 624 leſen Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς οἴησιν ἔλεγεν ἐγκοπὴν προκοπῆς. Und ganz unächt ſind gewiß, weil wir einmal bei dieſem Sammler ſtehen, zwei andere auf Herakleitos Namen geſchriebene Säze ἡ εὔκαιρος χάρις λιμῷ καθάπερ τροφὴ ἁρμόττουσα τὴν τῆς ψυχῆς ἔνδειαν ἰᾶται. p. 557. vielleicht auch ſtoiſch, wenigſtens findet ſich εὐκαίρημα als ein ſtoiſcher Ausdrukk bei Stobäos (Ecl. Eth. I, c. VII.) Noch gemeiner und von allem eigenthümlichen entblößt iſt der andere συντομωτάτην ὁδὸν ὁ αὐτὸς ἔλεγεν εἰς εὐδοξίαν τὸ γενέσθαι ἀγαθόν. p. 646.

So tadelt er diejenigen, denen es nicht an Lebendigkeit wol aber an Geſezmäßigkeit fehlt in ihren Vorſtellungen. Vielleicht gehört hieher auch der eine von zwei Ausſprüchen welche Celſus angeführt hat, bei Origenes (contra Cels. VI, p. 698.)

66. καὶ ἐντίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώ-

μας, θεῖον δὲ ἔχει. „Menſchliches Gemüth hat nicht „Einſicht, göttliches aber hat ſie."

Nämlich je mehr das ganze ἦθος nur menſchlich iſt, in der ei- 523
genen Seele gegründet, und ſich nicht immer durch die Gemeinſchaft mit dem κοινὸς λόγος erneuert, um deſto weniger kann es wahre Einſicht haben. Anders tadelt er die, welche auch, weil ſelbſt die eigene Seele feuchter iſt als bei jenen, an Schwerfälligkeit leiden und nichts ſelbſt hervorbringen. Dahin gehört wol der zweite von den a. a. O. angeführten Ausſprüchen

67. ἑτέραν δὲ, ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. „Ein thörichter „Mann vernimmt nicht mehr vom Schikkſal als ein Kind von „einem Manne."

und der bei Plutarch zweimal vorkommende

68. βλὰξ ἄνθρωπος ὑπὸ παντὸς λόγου ἐπτοῆσθαι φιλεῖ. „Ein ſtumpfer Menſch pflegt von jeglicher Rede ſich hinreißen zu laſſen." (de aud. poet. II, p. 28 und de audition. II, p. 41.)

So daß auch wegen dieſes nur zu weit verbreiteten Verſenktſeins in das niedere nach ſeiner Meinung das Gute ſich geſtalten mußte als eine äußere Macht; wenn anders Clemens nicht zu ſehr von der urſprünglichen Beziehung der Worte abgewichen iſt, die er Strom. IV, 3, p. 568 anführt

69. Δικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος, ἡ γραφή φησιν· καλῶς οὖν Ἡράκλειτος Δίκης ὄνομα, φησὶν, οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα (nämlich von äußerem Geſez, Furcht und Strafe war bei Clemens die Rede geweſen) μὴ ἦν. Ich ziehe ᾔδεσαν der andern Leſeart ἔδεισαν vor. Wunderbar aber wäre es wenn Clemens auch das ταῦτα ſo wie er es braucht, im Herakleitos gefunden hätte; daher kann man hier für weniges buchſtäblich einſtehen. „Denn auch den Namen des 524

„Rechtes, ſagt er, würden ſie nicht wiſſen, wenn jenes nicht „wäre."

Und zu derſelben Verwerfung der feuchten Natur gehört auch folgende Stelle

70. *Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται, φησὶν Ἡράκλειτος, ὠὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόννυσος ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* (Clemens Cohort c. II, p. 30.) Die lezten Worte *ὠὐτὸς . . . ληναΐζουσιν* werden auch angeführt von Plutarchos *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἄιδης καὶ Διόνυσος οὗτος ὅτε οὖν μαίνονται καὶ ληραίνουσιν, κ. τ. λ.* (de Isid. et Osir. p. 362.) Nur iſt nicht zu begreifen warum Wyttenbach der dieſe Stelle aus jener clementiſchen ſo verbeſſert, *Ἄιδης καὶ Διόνυσος ὠὐτὸς, ὁτέῳ μαίνονται καὶ ληραίνουσι* nicht auch das *ληναΐζουσι* aufgenommen hat. Daß dieſes Clemens wirklich geleſen hat ſcheint auch aus einer an-
525 dern Stelle hervorzugehen, wo er einen ſchon angeführten herakleitiſchen Spruch unrichtig deutend, ſich offenbar genug auf dieſe bezieht. Sie lautet ſo . . . *πρὸς δὲ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων οὔτινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται· τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, ληναῖς, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.* Auch von der Auslegung des Plutarchos, die ſich darauf zurükkbezieht, daß ſo wie Apollon die Einheit, ſo Dionyſos den Reichthum und die Fülle der Natur bedeuten ſoll, müſſen wir abweichen, und uns der nähern welche er in den Worten *οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα, τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσιν* verwerfen will. Nämlich nicht der Leib im allgemeinen iſt, hier wenigſtens, Hades, ſondern die Neigung zu dem Gebiete des feuch-

ten, dunkeln. Uebrigens tritt auch hier wieder der Fall ein daß man nicht gleich weiß, ſoll das ἀναιδέστατα zu ὕμνεον gezogen werden oder zu εἴργασται, für welches leztere man bis auf weiteres lieber leſen ſollte εἴργαστ᾽ ἄν. Dann würde ich die Stelle als eine Schilderung ſolcher feuchten Seelen ſo überſezen. „Und begingen ſie nicht dem Dionyſos ein Feſt „und beſängen die Schamglieder, ſchamlos wäre ja das von 526
„ihnen," ſagt Herakleitos. „Es iſt aber derſelbe wie Hades „der Dionyſos dem ſie toll ſind und Feſte feiern." So daß dieſes „derſelbe wie Hades" allerdings Tadel und Drohung ſein ſoll.

In einer nun von dieſen verſchiedenen Bedeutungen glaubte er wie es ſcheint, daß es den meiſten Menſchen an der richtigen Beſchaffenheit der Seele fehle, wie wir ſchon oben an mehreren Stellen geſehn haben, und noch ein Zeugniß davon uns aufbewahrt hat Proclus in dem ungedrukkten Commentar zum Alkibiades

71. Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκοριάζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶν, νόος ἢ φρήν; ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. ταῦτα μὲν Ἡράκλειτος. Denn ich möchte nicht aus den lezten Worten ſchließen daß auch die vorhergehenden ὅτι . . ἀγαθοί herakleitiſch ſein ſollen

und ſo ſchließt ſich hieran, wovon wir anfänglich ausgingen, ſein mannigfaltiger Tadel auch der weiſeren, um deswillen er ſo berüchtiget worden iſt, daß Proclus (in Tim. p. 106) von ihm ſagt . . ἀλλ᾽ Ἡράκλειτος μὲν ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ. Vielleicht aber iſt er was den Selbſtruhm betrifft *) in ſeiner dunkeln Sprache nur 527

*) Man könnte dieſer Beſchuldigung auch entgegenſezen wollen einen Saz den Diogenes (IX, 73) offenbar als herakleitiſch anführt μὴ εἶκῆ περὶ

mißverſtanden worden, der Forderung wegen, welche er an die beſſere Seele machte, und der Art wegen wie er ſich über das Erkennen ausdrükkte. Da nämlich eigentlich nichts iſt, als die Eine in entgegengeſezten Richtungen nach ewigen Geſezen ſich bewegende Kraft, das πῦρ ἀείζωον, ſo giebt es auch kein anderes Erkennen als das Erkennen dieſer Kraft und ihres Geſezes, ſo daß wer etwas weiß, nothwendig auch alles weiß, wenn gleich nur auf allgemeine Art; die wahrnehmbaren Dinge aber, deren für ſich Beſtehen nur ein Schein iſt, werden nur erkannt, in wie fern ſie als immer vergehend, als im beſtändigen Fluß begriffen erkannt werden; und dies iſt der Sinn in welchem Ariſtoteles allein Recht haben kann wenn er behauptet (Metaph. I, 6) es
528 gebe nach Herakleitos von den wahrnehmbaren Dingen kein Erkennen. Genauer aber ſtellt Platon dieſe Vollkommenheit der Seele dar, wenn er ſagt (Cratyl. p. 412 a) ſie müſſe „die ſich „bewegenden Dinge begleiten," in ihrem, wenn irgend etwas einzelnes feſt gehalten werden ſoll, freilich unerreichbaren Fluß. Dies iſt es was auch Ariſtoteles anführt als Grund, weshalb dem Herakleitos die Seele müſſe feuriger Natur ſein, weil das immer bewegte nur könne durch ein ſich immer bewegendes erkannt werden (de anima I, 2) und wie Simplicius (ad h. l.) es näher erklärt

ἐν μεταβολῇ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινῶσκον συνέπεσθαι ἐβούλετο

Dieſe Foderung iſt es die Kratylos aufs höchſte treibend zugleich

---

τῶν μεγίστων συμβαλώμεθα, allein dieſer hat auch nicht die mindeſte Spur von herakleitiſcher Manier an ſich. So auch des Aeneſidemos Urtheil, der ihn zum Vater der Skepſis macht; allein der Mißverſtändniſſe dieſes Mannes haben wir mehrere unberührt gelaſſen, weil ſie ſich durch den Zuſammenhang des Ganzen von ſelbſt aufheben, und nur in einer Darſtellung des Aeneſidemos ſelbſt bemerkenswerth ſein könnten.

ihre Unmöglichkeit darſtellte, wie uns Ariſtoteles erzählt, er habe zulezt gemeint man dürfe gar nichts ausſagen, ſondern er habe nur den Finger bewegt und den Herakleitos getadelt, welcher geſagt es ſei nicht möglich zweimal in denſelben Fluß hineinzuſteigen, denn er ſelbſt meinte auch nicht Einmal (Metaph. III, 5.) Aus dieſer Uebertreibung erhellt faſt daß Kratylos jenes Eine welches die Seele feſthalten und welches ſie auch darſtellen ſoll, nämlich die ewige Kraft und den Ausdrukk ihres Geſezes in den Dingen, nicht mit ergriffen hat. Und dieſes neben jenem bildet eben jene zwiefache Beziehung in welcher Herakleitos, der wie 529
den Wechſel der Dinge mit einem Strome ſo das Wahrnehmen dieſes Wechſels mit dem Hineinſteigen in den Strom verglich, ſagen konnte

72. ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν. „In „dieſelbigen Ströme ſteigen wir hinein und ſteigen auch nicht „hinein, ſind und ſind auch nicht.“ Heracl. Alleg. hom. p. 443. Vergleicht man aber die eben angeführte ariſtoteliſche Stelle und das plutarchiſche ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστι δὶς ἐμβῆναι τῷ αὐτῷ, ſo kann man ſehr verſucht ſein nach αὐτοῖς einzuſchieben δὶς, was ſo leicht kann ausgefallen ſein.

Merkwürdig ſind hier die lezten Worte. Oder wer kann bei herakleitiſcher Dunkelheit wiſſen, ob ſie noch auf ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς zu beziehen ſind, oder für ſich allein ſtehn und im allgemeinen ſagen ſollen, daß eben in jener zwiefachen Beziehung auch von uns gilt, daß wir ſind und daß wir nicht ſind? Denn weder iſt ein ſolcher Ueberfluß, wie ſie in jenem Falle wären, dem Epheſier fremd, noch iſt dies leztere ſeiner Denkart zuwider. Das nämlich wäre kaum eine richtige Vorſtellung, wenn man glauben wollte, eine ἀπόῤῥοια eine μοῖρα des περιέχον wäre in dem Leibe feſtgebunden; ſondern die Seele ihrerſeits iſt wie jede 530
Einheit eines einzelnen Weſens auch nur das immer erneuerte

Erzeugniß der Hemmung entgegengeſezter Bewegungen, vernünftig aber ſind oder vielmehr werden wir nur jeden Augenblikk auch aufs neue durch die gleichſam in jedem Athemzug vergehende und wiederkehrende Gemeinſchaft mit dem *περιέχον*, und ſo allerdings ſind wir und ſind auch nicht. Anders auch verſtehe ich nicht, was die meiſten freilich anders verſtanden haben, auch die Aufbewahrer ſelbſt, wie Plutarchos es im allgemeinen von Erforſchung der menſchlichen Natur verſteht

73. *Ὁ δὲ Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος Ἐδιζησάμην, φησὶν, ἐμεωϋτόν.* „Ich habe mich ſelbſt geſucht.“ (adv. Colot. p. 1118.) Eben ſo auch Suidas (v. *Ποροῦμος*) *οὔκουν ἀπεικὸς ἦν . . λόγον λέγειν ἐκεῖνον, ὅνπερ οὖν Ἡράκλειτος εἶπε περὶ αὐτοῦ Ἐμωϋτὸν ἐδιζησάμην.* Und hieraus iſt wahrſcheinlich der bei Stobäos (Serm. V, p. 74) unter Herakleitos Namen vorkommende Saz gemacht *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.* Anders mißverſtanden hat ihn offenbar Diogenes (IX, 5) *ἤκουσε δὲ οὐδενὸς, ἀλλ᾽ αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι.*

Auf die Fortſezung dieſer Rede führt uns wahrſcheinlich ein anderer Saz

631 *Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος ὅτι, ᾗδει ἑαυτὸν μηδὲν ὄντα*, woraus vielleicht wieder verfälſcht iſt was bei Stobäos (Serm. XXI, p. 176) als aus Ariſtonymos vorkommt *Ἡράκλειτος . . . σοφώτερος, ὅτι ᾗδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα* und wol auch das ähnliche Diog. IX, 5 . . . *καὶ νέος ὢν ἔφασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἐγνωκέναι.*

Nämlich Herakleitos mag wol eigentlich geſagt haben, er habe in dieſem ewigen Fluß ſich ſelbſt geſucht, und auch ſich nicht gefunden als ſeiend, beharrend, eben daraus aber ſei ihm alle Er-

kenntniß erſt aufgegangen. Wie ſich denn alles bisher auseinandergeſezte ſehr leicht hieran reihet, ſo daß in der That der Keim ſeiner ganzen Weisheit eben dieſes ſich ſelbſt Verlieren und nur in der gemeinſamen Vernunft Finden kann geweſen ſein. Denn ſo iſt dies der hellſte und bezeichnendſte Punkt für ſeine eigenthümlichſte Anſicht, welche überall dem allgemeinen den Vorzug einräumt, das beſondere aber als abgeleitet und in ſich nicht beſtehend ſchlechthin unterordnet; und indem er dieſe durch das ganze Gebiet des damaligen Wiſſens durchführte, hat er die eine Seite der alten ioniſchen Naturweisheit vollendet, die andere aber dem Anaxagoras und Empedokles überlaſſen.

---

Dieſes ſcheint das Weſen der Lehre des Herakleitos, wie es 532
ſich aus der aufmerkſamen Betrachtung deſſen was die Alten von ihm aufbehalten ergiebt; und es iſt nicht zu glauben, daß, wenn ſich auch, wie zu wünſchen iſt, noch mehrere Bruchſtükke ſeines Werkes aufſtellen laſſen, ſie zu irgend bedeutenden Aenderungen in dieſer Darſtellung Anlaß geben ſollten. Aber bedeutende und anziehende Unterſuchungen ſind noch übrig, nämlich auf der einen Seite, ob irgend perſiſche Weisheit einigen Einfluß auf die Bildung der Lehre des Epheſiers gehabt, auf der andern aber, welchen Einfluß dieſe Lehre ſelbſt ausgeübt zunächſt auf Platon und ſeine Schule, und ſpäterhin auf die Stoiker, welche wahrſcheinlich weil ſie eben ſo im ſittlichen das allgemeine vorzogen wie Herakleitos im natürlichen, und alles beſondere gering achteten und vernachläßigten, um nur den κοινὸς λόγος geltend zu machen, durch dieſe Uebereinſtimmung darauf geleitet wurden, ſeine Naturlehre der empedokleiſchen und pythagoreiſchen vorzuziehn. Endlich aber wäre auch um noch genauer die geretteten Bruchſtükke zu berichtigen nothwendig ſo gründlich als irgend möglich zu erforſchen, wie lange wol und wo das

urſprüngliche Werk des Herakleitos ſich erhalten, und wer wol aus dieſem ſelbſt, wer aber nur aus den Commentarien über
533 das Werk oder aus noch jüngeren und noch mehr abgeleiteten Quellen geſchöpft habe; eine mit vielen andern ähnlichen zuſammenhangende Unterſuchung, welche hier allerdings nur ſo eben konnte angeregt und eingeleitet werden.

# Abhandlungen

gelesen

in der Königlichen Akademie der Wissenschaften.

# I.

## Ueber

# Diogenes von Apollonia.

Vorgeleſen am 29. Januar 1811.

Indem ich zum erſtenmal meinen Beitrag zu den Arbeiten der Akademie liefernd meine künftige Laufbahn in derſelben überſchaue, kann ich nicht umhin, über das nachtheilige Verhältniß, in welchem die Klaſſe der ich angehöre, wenn man ſie mit den übrigen vergleicht, zu dem Ganzen ſteht, zu klagen. Denn mitten unter philologiſchen, hiſtoriſchen, naturwiſſenſchaftlichen und mathematiſchen Arbeiten ſolcher Gelehrten die ihre Wiſſenſchaft ganz zu durchdringen ſtreben, und alſo eben ſo zu den höchſten Principien derſelben hinaufſteigen, wie ſie genau das einzelne erforſchen, und dies iſt doch der Begriff des Akademikers, was kann mitten unter ſolchen Arbeiten den Mitgliedern der philoſophiſchen Klaſſe noch eigenes übrig bleiben, als nur das Gebiet der höchſten und allgemeinſten tranſcendentalen und metaphyſiſchen Speculation? Dieſe aber iſt ein Geſchäft, welches von einer ſolchen Verbindung, wie dieſe wenig Nutzen ziehen kann. Denn worauf iſt es bei einer Akademie abgeſehen, als daß ein

weder gemeinſchaftliche Werke unternommen werden, oder daß wenigſtens durch Rath, Urtheil, Beitrag der andern, jeder ſein eignes beſſer vollende, das mangelnde ergänzend, das irrige berichtigend? Jene Speculation aber iſt ein ganz einſames Geſchäft, welches jeder im Innern ſeines Geiſtes vollenden muß, und wobei dem der nicht mehr ganz ein Anfänger iſt, Rath und Unterſtüzung eben ſo wenig fruchten kann, als einem Dichter mitten in ſeinem Werke auch kaum der vertrauteſte Freund Rath zu geben vermöchte, wie er es hinausführen oder wie er dies und jenes hineinbringen könnte, ohne ihn zu verirren. Auch wird der Philoſoph inmitten ſeiner tiefſinnigen Betrachtung ſolche Hülfe eben ſo wenig ſuchen, als der Dichter in ſeiner Begeiſterung; und hat er ſeine Betrachtung vollendet, ſo würden wir auch faſt nur gering von ihm denken, wenn er durch Tadel und Zureden anderer vermocht werden könnte etwas an dem Werke zu ändern; denn es muß viel zu ſehr der Abdrukk ſeines innerſten Geiſtes ſein, als daß er das dürfte. Wer freilich mit etwas vollendetem in dieſer Art zuerſt unter uns auftritt, der wird, das kann nicht fehlen, die andern ergözen, unterrichten, orientiren, und vielleicht ihren Arbeiten eine neue Richtung oder einen höhern Schwung geben; aber er wird doch immer nur in derſelben Art auf ſie wirken, wie er auch auf andere aus dem gelehrten Publikum wirkt, oder wie auch ein anderer Philoſoph außer der Akademie auf ſie wirken könnte. Wer aber gar einer höhern Vollendung, einer durchgeführten Individualität der Speculation ſich nicht bewußt iſt, der bleibe mit ſeinen ſpeculativen Uebungen beſſer für ſich, und errege nicht den Hörern entweder unheilnehmende Stille, oder einen Streit, bei dem keine freundliche Gemeinſchaft mehr ſtatt findet, weil er ſogleich um den Boden ſelbſt geführt wird, auf dem jeder ſteht; denn ein drittes giebt es ſchwerlich. Wollen hingegen wir armen andere Unterſuchungen, woher wir aus jenem höchſten Gebiet der allgemeinen Speculation auch nur ein wenig herabgeſtiegen ſind, viel mittheilen, um

ſie weiter zu fördern: ſo ſind wir gewiß irgendwie in das Eigenthum der Naturwiſſenſchaften oder der geſchichtlichen verirrt, und in Gefahr von den andern Klaſſen ausgepfändet zu werden. Unſer eigenthümliches Gebiet gleicht einem ſchmalen Grengrain zwiſchen zwei großen Feldern, auf dem man ſich, geſchweige bei ſchlüpfrigem Boden, nicht halten kann, ohne bald auf die eine bald auf die andere Seite auszugleiten; und je ſorgfältiger die anliegenden Felder angebaut ſind, um deſto leichter werden, wenn ſie darauf auch nichts zertreten haben, die verbotenen Fußtapfen entdekt. Deshalb bitte ich wenigſtens für jezt ſowohl als für die Zukunft, daß man mir vergönne mich mehr auf dem mir zunächſt liegenden geſchichtlichen Gebiet anzuſiedeln, auf die Bedingung freilich, daß ich auch, ſo viel an mir iſt, nüzliches anbaue, und nur zertrete was ich für Unkraut erkenne. So kann ich dann geduldig erwarten, ob, wie es ſonſt wohl zu geſchehen pflegt, die Grenznachbarn den Rain umpflügen und mir jenen ſchwierigeren Boden unter den Füßen wegnehmen werden.

---

Unter die mancherlei Räthſel, die mir wenigſtens in der Geſchichte der alten ioniſchen Philoſophie noch ungelöſt ſind, gehört auch das was den Diogenes von Apollonia betrifft. Nicht ſowol wegen der Frage, ob er nach Menagius *) einerlei iſt mit jenem Diogenes Smyrnäus, deſſen Clemens **) und auch Laertius ***), lezter aber unter dem Namen Diomenes, als Lehrers des Anararchos gedenken; ſondern wegen ſeiner Philoſopheme und ſeiner Schriften.

Es findet ſich nämlich eine Stelle über ihn bei Simplicius, in dieſes unſchäzbaren Schriftſtellers Commentar zu den Phyſicis des Ariſtoteles ****). Diogenes von Apollonia, ſagt er, faſt der jüngſte von denen welche ſich mit dieſen Dingen beſchäftiget

*) Zu Diog. Laert. IX. **) Strom. I. ***) IX, 58.
****) Fol. 6 a.

haben, hat das meiſte nur zuſammengerafft (συμπεφορημένως), einiges nach dem Anaxagoras, anderes nach dem Leukippos vorgetragen. Das Weſen (φύσις) des Ganzen, ſagt auch er, ſei die unendliche und ewige Luft, aus deren Verdichtung, Verdünnung und wechſelnden Zuſtänden die Geſtalten der übrigen Dinge hervorgehen. Solches nämlich — und jeder wird wol dies nur auf den zulezt angegebenen Inhalt, nicht auf das zuerſt aufgeſtellte Urtheil beziehen — berichtet Theophraſtos von dem Diogenes, und auch ſein auf mich gekommenes von der Natur überſchriebenes Werk ſagt deutlich, die Luft ſei es, aus der alles andere entſtehe. Nikolaos jedoch berichtet, er ſeze den Urſtoff mitten zwiſchen Luft und Feuer. Dieſem Nikolaos kann man auch den Porphyrios *) beifügen. Und ſo behaupten denn einige, Diogenes habe die Welt aus Luft, andere, aus dem Mittelding zwiſchen Luft und Feuer. Die erſteren würden ihn zu einem reinen Schüler des Anaximenes machen, die lezteren ihn nach der einen Anſicht vom Anaximandros dieſem anfügen, nach der andern wahrſcheinlich richtigern aber ihn als Erfinder einer eignen ἀρχὴ aufſtellen. Simplicius, wiewol den Theophraſtos für und den Ariſtoteles vor ſich, iſt ſo entfernt den Nikolaos und Porphyrios zu verachten, daß er nicht nur meint, ihre Anſicht könne ſich auf verlorne Schriften des Mannes gründen, ſondern auch, offenbar nur durch ihr Anſehn bewogen, ſelbſt ſchwankt und bald dieſes bald das andere von ihm behauptet.

82 Allein wie kann von dem, welcher es ſei nun die Luft oder jenes Mittelding als Grundſtoff annahm, geſagt werden daß er das meiſte dem Anaxagoras und Leukippos nachgeſchrieben? Was wenigſtens irgend mit jener Behauptung zuſammenhängt, kann er ihnen nicht nachſchreiben, da jener ganz anders, und ſo daß er offenbar die Luft als eine Miſchung anſieht, aus den Homöomerien, dieſer wiederum ganz anders aus den Atomen die Welt baut.

*) Simpl. ibid. fol. 32 b.

So bescheiden auch Simplicius sich über die Meinung des Nikolaos und Porphyrios äußert: so sucht er doch die seinige aus der ihm bekannten Schrift des Diogenes zu vertheidigen, indem er mehrere Bruchstükke aus derselben anführt, in einer Stelle seines obgedachten Commentars, von der ich nur was der Sache gleich den Ausschlag giebt vorweg nehmen, und da es mir hier nur auf den Sinn ankommt, in einer Uebersezung in Erinnerung bringen will. Er sagt, Denn unmittelbar darauf, wo Diogenes zeigen will daß in dem von ihm angenommenen Grundstoff viel Verstand (νόησις) sei, indem er spricht, „Denn ohne Verstand könnte er nicht so vertheilt sein, daß er das Maaß von allem enthielte, von Sommer und Winter, Nacht und Tag, Regen, Wind und Himmelsheitere, und auch das übrige, wenn einer es betrachten will, wird er auf das schönste, wie es nur möglich ist, angeordnet finden," — da fügt er noch hinzu, daß auch der Mensch sammt den übrigen Thieren durch diesen Grundstoff, welcher nämlich die Luft ist, lebe und Seele und Bewußtsein habe, mit diesen Worten: „Außerdem aber sind auch dieses noch große Zeichen. Der Mensch nämlich und die übrigen Thiere leben durch das Athemholen aus der Luft, und eben dies ist ihnen Seele und Bewußtsein, wie hier in dieser Schrift ganz deutlich gezeigt wird, und wenn dieses genommen wird, so sterben sie, und das Bewußtsein hat ein Ende." Kurz darauf, so fährt Simplicius fort, sagt er deutlich heraus, „Und mir scheint das Bewußtsein enthaltende das zu sein was die Menschen Luft nennen, und von dieser alles regiert zu werden, und sie über alles zu herrschen." Das folgende aber wage ich nicht zu übersezen, da es eine Corruption enthält, die ich nicht zu heilen weiß *).

*) Die Worte lauten so, τοῦτο γὰρ μοι φαίνεται ἴσον εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶσι κυβερνᾶν καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. Man müßte übersezen, Denn von ihr scheint mir alles ἴσον auszugehn, sich über alles zu erstrekken, alles anzuordnen und in allem zu sein. Allein von ἴσος in irgend einem sittlichen Sinne kann hier schwerlich die Rede

83 Lassen wir ihn also auf jeden Fall lieber zu wenig sagen als zu viel, so wird er also fortfahren: „Denn von dieser scheint mir alles Bewußtsein auszugehn, und sich auf alles zu erstrekken, alles zu ordnen, in allem zu sein; und nichts giebt es was nicht an ihr Antheil hätte, aber auch nicht eines hat diesen Antheil ganz gleichmäßig mit einem andern, sondern viele Weisen (τρόποι) giebt es der Luft und der νόησις. Denn vielfach verschieden ist sie, wärmer, kälter, trokkner, feuchter, ruhiger und in schnellerer Bewegung, und viele andere Verschiedenheiten finden sich noch, auch an Gefühl und Farbe unzählige. Und aller Thiere Seele ist dasselbige, Luft, wärmere als die äußere in der wir sind, weit kältere aber als die um die Sonne her. Ganz gleich aber ist dieses warme nicht bei einem Thiere und dem andern, ja auch nicht einmal bei den Menschen unter sich, sondern verschieden, freilich nicht gewaltig, sondern so daß sie einander sehr nahe kommen, daß aber doch keines dem andern völlig gleich ist, und keines von diesen verschieden gebildeten kann doch von dem andern verschieden sein, ehe sie dasselbe gewesen sind. Da aber die Abweichung (ἑτε-

---

sein, da die alten Physiologen auf das sittliche überhaupt so gut als gar keine Rükksicht nehmen, da diese unmittelbare Ableitung der Sitte aus der Luft rein aus der Luft gegriffen wäre und niemand könnte eingeleuchtet haben, und da sich weder Veranlassung zu diesem gefährlichen Seitensprung noch ein Rükkweg von demselben angedeutet findet. Wollte man ἔθος, was ich jedoch nicht vertheidigen möchte, von den oben angedeuteten Naturordnungen verstehen; so wäre auch dieses hier zu speciell, und es würden dieselben Bedenken eintreten. Nimmt man nun das folgende hinzu: καὶ ἔστι μηδὲ ἓν ὃ μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν, so sieht man aus dieser das Ganze abrundenden Zusammenstellung von ἀήρ und νόησις, daß in dem streitigen Satz bei ἀπὸ τούτου zu verstehen ist ἀέρος, und bei ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι die νόησις, und etwas, wodurch dieses ausgedrükt wird, scheint man entweder aus ἔθος allein oder aus ἔθος ἀνάγκη bilden zu müssen.

ροίωσις) so vielfältig ist, so sind auch die Thiere vielfältig und verschieden, und weder an Gestalt einander gleich, noch an Lebensweise, noch an Sinn, wegen der Menge der Verschiedenheiten. Dennoch aber ist es immer dasselbe, wodurch sie alle leben, sehen, hören, und ihr übriges Bewußtsein haben."

Aus diesen Stellen kann wol kein Zweifel übrig bleiben, daß nicht Diogenes wirklich die Luft als die allgemeine Basis aller Dinge angesehen habe. Und daß er sich etwa anderwärts sollte untreu geworden sein, auch das läßt sich nicht nur bezweifeln, sondern geradehin abläugnen. Denn Simplicius sagt nirgends daß Nikolaos und Porphyrios sich auf andere Schriften des Mannes berufen; sondern er selbst schließt nur aus einer Stelle in dem Buch über die Natur, daß es noch andere gegeben. Seine Worte lauten so. Da die Berichte der meisten versichern, Diogenes habe gleich dem Anaximenes die Luft als Urstoff gesezt, Nikolaos aber in seinem Werk über die Götter erzählt, er habe als Grundstoff aufgestellt etwas zwischen Feuer und Luft, und dem Nikolaos auch Porphyrios gefolgt ist: so muß man wissen daß dieser Diogenes mehrere Bücher geschrieben, wie er selbst in dem Buch von der Natur erwähnt, indem er sagt, er habe gegen die Physiologen, die auch er Sophisten nennt, geschrieben, und auch eine Meteorologie verfaßt, in welcher er versichert ebenfalls vom Grundstoff und von der Natur des Menschen gehandelt zu haben. Diese gegen die Sophisten gerichtete Schrift und diese Meteorologie müßten also früher da gewesen sein, und sollte er in ihnen jenes Mittelding aufgestellt haben, so müßte er hier in dem Buche über die Natur sich selbst widerlegen. Aber wo sollte man diese Palinodie anders erwarten, als gleich bei der ersten Feststellung des neuen Princips? und es zeigt sich davon auch nicht die leiseste Spur.

Fragt man nun, was jene Behauptung so ehrenwerther Männer mag veranlaßt haben: so scheint die Sache diese zu sein. Aristoteles führt mehrmals die Meinung von einem solchen Mi-

telding als der ἀρχὴ aller Dinge an, ohne irgend jemand beſtimmt als deren Urheber zu bezeichnen, und zwar redet er bisweilen von einem Mittelding zwiſchen Waſſer und Luft, wie Coel. III, 5 und Phys. III, 4, bisweilen zwiſchen Feuer und Luft, wie Phys. I, 4 und anderwärts. Simplicius ſagt in unſerer Stelle, Alex. Aphrod. ſchreibe dieſes Mittelding dem Anaximandros zu, widerlegt aber ſehr richtig, daß dies des Ariſtoteles Meinung nicht könne geweſen ſein, weil nach ihm Anaximandros nicht durch Verdünnung und Verdichtung die Dinge aus der ἀρχὴ erzeuge, ſondern durch Ausſcheidung der Gegenſätze. Darum nun ſagt Porphyrios gewiß mit Recht, dem Anaximandros könne Ariſtoteles nur ein unbeſtimmtes unendliches beigelegt haben, was auch Simplicius annimmt und ſein ἄπειρον für ein ἀδιάκριτον erklärt, im Gegenſatz gegen ein εἰδοποιημένον. Nun fehlte es alſo für jenes Mittelding an einem Mann, und daher wurde es auf Rechnung des Diogenes geſchrieben, von dem man wenig wußte, und den man in der ionischen Reihe fand. Schlechtere Schriftſteller ſchreiben ihm unbedacht beide Mittelding zu, Simplicius, Johannes Grammat. Nikolaos und Porphyrios nur das zwiſchen Feuer und Luft, wahrſcheinlich veranlaßt dadurch, daß in der oben angezogenen Stelle eine gewiſſe Wärme dem Diogenes die Bedingung des Lebens iſt, und ihm deshalb als die urſprüngliche Form, wenigſtens als das nothwendig erſte πάθος der Luft erſcheinen mußte.

Ueber dieſen Punkt alſo iſt, glaube ich, nicht nöthig etwas weiteres zu ſagen; jene Bemerkung aber, daß Diogenes, wenn er früher eine andere ἀρχὴ hätte angenommen gehabt, gerade hier ſich ſelbſt müßte widerlegt haben, leidet noch eine weitere Anwendung. Nämlich, wenn er wirklich einer der jüngſten Phyſiologen war, wenn er mancherlei einzelnes, was es auch geweſen ſei, dem Anaxagoras nachgeſchrieben, und alſo ſeine Bücher vor Augen gehabt hat: durfte er denn wol ſo geradezu feſtſetzen, daß urſprünglich der Luft, und mittelſt ihrer allen Dingen die

νόησις einwohne, ohne Rükksicht darauf zu nehmen, daß Anaxagoras den νοῦς für ein besonderes Prinzip und die Luft für ein μίγμα der primitiven Stoffe gehalten habe? Man könnte sagen, eben diese Darlegung, daß Seele und Geist überall mit einer individualisirten Lebendigkeit der Luft komme und gehe, sei die den damaligen Zeiten angemessene Widerlegung des Anaxagoras, so wie die Darlegung der unendlichen Modificabilität der Luft die Widerlegung des Thales ist. Allein dies gälte nur von der einen Behauptung des Anaxagoras, nicht von der andern, und Diogenes mußte vor allem dieses retten, daß die Luft ein eignes Etwas, ein einfaches und ursprüngliches sei. Wollte man sagen, die Polemik möge wol weiterhin ihren Plaz genommen haben: so scheint auch dieses allem, was sich aus der angezogenen und einigen anderen Stellen über den weiteren Fortgang der Schrift des Diogenes muthmaßen läßt, ganz entgegen zu sein. Ich gehe diesen Spuren nach, und damit jeder über die Gleichartigkeit und Zeitgemäßheit des gefundenen urtheilen könne, theile ich es in der Ursprache mit.

Von dem προοίμιον der Schrift hat uns Diog. Laert., der IX, 57 sehr unzureichend von unserm Manne handelt, den ersten Anfang aufbehalten, λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν. Wo ἀρχὴ unstreitig nicht in dem philosophischen Sinne zu nehmen ist, wiewol schon dem frühern Anaximandros zugeschrieben wird das Wort zuerst so gebraucht zu haben; sondern es heißt das wovon die Rede ausgeht, der erste Hauptsaz, den wir sogleich aus Simplicius kennen lernen. Dieser nämlich berichtet, Diogenes schreibe gleich nach dem Eingange so: Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τούτων τε ἦν τὸ (vielleicht τῳ) ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον

ὂν τῇ ἰδίᾳ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε. πολλαχῶς καὶ ἡτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὐδὲ μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη (hier ſcheint etwas zu fehlen) οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι· ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ *). Dies iſt offenbar eine wörtliche Anführung; merkwürdig durch den Ausdruck, der mehr als irgend ein Bruchſtück eines der frühern Philoſophen die erſten rohen Züge des platoniſchen enthält. Eine andere als dieſe Stelle hat auch Ariſtoteles gewiß nicht vor Augen gehabt, wo er ſagt καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογένης, ὅτι εἰ μὴ ἦν ἓξ ἑνὸς ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον **). Denn die beſtimmteren Wendungen und abſtracteren Ausdrükke, welche wir hier finden, dürfen wir dem Diogenes ſelbſt nicht zuſchrei-

*) Mir aber ſcheint, um es mit eins zu ſagen, alles was iſt, von demſelben her abgeändert, und alſo daſſelbe zu ſein. Und das iſt leicht zu ſehen. Denn wenn das in dieſer Welt ſich jezt findende, Erde und Waſſer und was ſonſt in dieſer Welt zu ſehen iſt, wenn hievon eines von dem andern verſchieden wäre durch ſeine eigene Natur, und nicht vielmehr alles daſſelbe ſeiend nur mannigfaltig umgewandt und abgeändert wäre: ſo könnten ſie ſich ja weder mit einander vermiſchen, noch Nuzen oder Schaden für das andere ... Auch könnte weder ein Gewächs aus der Erde wachſen, noch ein Thier oder ſonſt etwas erzeugt werden, wenn es ſich nicht ſo verhielte daß es daſſelbige wäre; ſondern alles dieſes wird nur aus demſelbigen her abgeändert, bald dieſes, bald jenes, und geht wieder in daſſelbige zurükk.

**) Und darin hat Diogenes Recht, daß wenn nicht alles von einem her wäre, ſo fände ein Wirken und Leiden von und auf einander nicht ſtatt, wie daß das warme kalt wird und dieſes wiederum warm. Denn die Wärme und die Kälte gehen nicht in einander über, ſondern das zum Grund liegende. De gen. et corr. I, 6.

ben. Simplicius fährt fort, Als ich dies zuerſt fand, glaubte 87
ich auch, er rede von einem gemeinſamen Grundſtoff, der von den vier Elementen verſchieden ſei, indem er ſagt, dieſe würden ſich nicht vermiſchen noch verwandeln, wenn eines von ihnen die ἀρχὴ wäre und nicht allen das gleiche zum Grunde läge, von dem ſie alle abgeändert ſind. Allein hier wird es nun nothwendig, die Stelle des Simplicius im Zuſammenhange zu betrachten, und ich ſcheue es nicht, auch die früher ſchon überſezte Stelle noch einmal wörtlich hier anzuführen. Simplicius alſo fährt nach den jezt eben mitgetheilten Worten folgendergeſtalt fort: *Ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ νόησις πολλὴ, οὐ γὰρ ἄν, φησιν, οὕτω δεδάσθαι οἱόντε ἦν ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα, ἐπάγει ὅτι καὶ ἄνθρωπος καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἐκ τῆς ἀρχῆς ταύτης ἥτις ἐστὶν ἀὴρ καὶ ζῇ καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ νόησιν, λέγων οὕτως.* Hier müſſen wir bemerken, daß die unter *φησὶν* ſtehenden Worte *οὐ γὰρ ἄν* bis *κάλλιστα* offenbar eigene Worte des Diogenes ſind. Nach *ἐπάγει* aber, welches ſich an das *ἐφεξῆς δὲ δείξας ὅτι* anſchließt, redet Simplicius wieder, indem er den Inhalt des folgenden anticipirt, und die entſcheidend klingenden Worte *ἥτις ἐστὶν ἀὴρ* gehören ihm an, und nicht unſerm Diogenes, der erſt nach den Worten *λέγων οὕτως* wieder redend eingeführt wird, und zwar ſo, *ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο* (nämlich *τὸ ἀναπνέειν* ohne Zweifel) *αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, ὡς δεδήλωται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ ἀποθνήσκει, καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει. — εἶτα μετ' ὀλίγου σαφῶς ἐπήγαγε*, ſagt nun Simplicius weiter, und das folgende iſt alſo eine neue Stelle etwas weiterhin in der Schrift, vor welcher, wie man aus dem *σαφῶς*

ſchließen kann, Diogenes noch nicht das Wort grade herausgeſprochen hatte, daß ſein Urſtoff die Luft ſei, ſondern nur im allgemeinen gezeigt, daß es Ein Subſtrat geben, daß dieſes die νόησις in ſich haben, und die Quelle des Lebens ſein müſſe; was es aber ſein möge, darauf hatte er vorhin nur hingedeutet, und Inſtanzen angeführt, woraus es hervorgehen ſollte. Die Stelle ſelbſt nun lautet von jenen Worten an ſo: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν. ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκεῖ ἔθος εἶναι,* worüber ſchon oben geredet iſt, *καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι, καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι· καὶ ἔστι μηδὲ ἓν ὃ μὴ μετέχει τούτου, μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολυτρόπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζώων δὴ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν ταῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμεν, τοῦ μέντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώων ἐστὶν, ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις· ἀλλὰ διαφέρει μέγα μὲν οὔ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μέν τοι ἀτρεκέως γε ὅμοιόν γε ὄν. οὐδὲν δ' οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων ἕτερον ἑτέρῳ πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται.* Dieſer leztere Saz iſt zwar ſchon an ſich ſchwer zu verſtehen, keines von den abgeänderten Dingen könne ein von den andern verſchiedenes ſein, ehe es daſſelbe geweſen. Ich denke aber, daſſelbe geht auf den Urſtoff; nur als von ihm abgeänderte, alſo, vorher er ſelbſt geweſene, ſind die Dinge von einander verſchieden. Daſſelbe liegt in der oben angeführten früheren Stelle, wo dieſes allgemeine auch unbequem genug bei Erzeugung der Pflanzen und Thiere vorkommt, nur daß eine offenbare ich weiß nicht wie große

Lükke dies weniger bemerklich werden ließ. Eben ſo iſt auch hier noch weniger zu begreifen, wie es an dieſe Stelle kommt. Man muß annehmen, daß dieſes vorher ſchon aufgeſtellte allgemeine Geſez jezt, nachdem der Grundſtoff materiell als Luft beſtimmt iſt, noch einmal wiederholt werde, und daß alſo der Saz ſich weniger auf das unmittelbar vorhergehende bezieht, als vielmehr die ganze Inductionsreihe abſchließt. Und dieſe Wiederholung war um ſo nothwendiger, da er nun noch wegen der Thiere mehr ins Einzelne gehen wollte; wie nun anſchließend an die lezten Worte alſo geſchieht. *ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα καὶ πολλὰ, καὶ οὔτε ἰδέαν ἐοικότα ἀλλήλοις οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων. ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα.* Bis hieher iſt offenbar von den Worten *καί μοι δοκεῖ* an alles eine zuſammenhängende und wörtlich angeführte Stelle aus der Schrift des Diogenes. Von dem folgenden aber giebt uns Simplicius wieder nur den Inhalt. Aber gewiß doch vom unmittelbar folgenden; denn da er auch *εἶτα, ἔπειτα μετ' ὀλίγον* ſagt, ſo kann man das *ἐφεξῆς* nicht anders als eigentlich verſtehen. Er fährt nämlich ſo fort: *καὶ ἐφεξῆς δείκνυσι* 89 *ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώων πνευματῶδές ἐστι, καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν, ἐν οἷς καὶ ἀνατομὴν ἀκριβῆ τῶν φλεβῶν παραδίδωσιν* *). Nach dieſer Stelle, auf welche wir ſogleich zurükkommen wollen, fährt Simplicius fort *Ἐν δὴ τούτοις σαφῶς φαίνεται λέγων ὅτι ὃν ἄνθρωποι λέγουσιν ἀέρα, τοῦτό ἐστιν ἀρχή. θαυμαστὸν δὲ ὅτι κατὰ*

*) Unmittelbar darauf zeigt er daß auch der Saame der Thiere etwas hauchartiges ſei, und daß Empfindungen, Wahrnehmungen entſtehen, indem die Luft mit dem Blute den ganzen Körper durchdringt vermittelſt der Adern, bei welcher Gelegenheit er eine genaue Beſchreibung der Adern mittheilt.

ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀΐδιον ὅμως αὐτό φησι, λέγων „καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται τὰ δ' ἀπολείπει." καὶ ἐν ἄλλοις „ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι" *). Von den beiden hier wörtlich angeführten Stellen nun haben wir, meine ich, keine Art von Gewißheit, daß ſie auf das früher angeführte folgen; denn ſie ſind ganz aus dem Zuſammenhange heraus. Und wenn ich meine Meinung ſagen ſoll, ſo ſcheinen mir dieſe Behauptungen als erſte formale Beſtimmungen des zu ſuchenden allgemeinen Subſtrats vorangeſtellt geweſen, und die Stellen aus jener erſten Gegend der Schrift zu ſein, wo der Grundſtoff noch nicht als Luft beſtimmt war. Denn ſehr gut ſchließt ſich an dieſe lezten Worte jene von uns zuerſt angeführte Stelle, welche anfängt, Denn ohne Verſtand konnte er nicht ſo vertheilt ſein u. ſ. w.

Sehr übereinſtimmend mit dem was im vorhergehenden über die Entſtehung der Empfindung und Wahrnehmung vorkommt, berichtet der falſche Plutarchos **) über den Schlaf, daß nämlich dieſer nach dem Diogenes entſtehe, wenn das Blut ſich überall verbreitend die Adern erfülle, und die in ihnen eingeſchloſſene Luft in die Bruſt und Luſthöle treibe; wenn aber alles luftartige aus den Adern verſchwinde, ſo erfolge der Tod. Wenn aber Simplicius ſagt, daß eben da wo Diogenes von der Entſtehung des Bewußtſeins handle, er eine genaue Beſchrei-

*) An allen dieſen Stellen ſagt er doch offenbar ganz beſtimmt, daß, was man Luft nennt, der Urſtoff ſei. Wunderbar aber iſt, daß, ob er gleich ſagt, alles andere entſtehe durch Abänderung aus ihr, er ſie dennoch ewig nennt, wo er ſagt, Und eben dieſes iſt das ewige und unſterbliche Weſen, von allem andern wird einiges, anderes vergeht; Und an einem andern Orte, Aber dieſes ſcheint mir ganz offenbar groß zu ſein und mächtig, und ewig und unſterblich und vieles wiſſend.

**) De plac. phil. V, 24.

bung der Adern gebe: so hat uns offenbar eben diese Beschreibung Aristoteles aufbewahrt (Arist. Anim. III, 2) aber, ohnerachtet er anfängt: *Δ. δε ὁ Δ. τάδε λέγει*, doch schwerlich wörtlich, da jede Spur des Jonismus fehlt; auch wäre dies gegen die Allegations-Principien des Aristoteles. Ich enthalte mich diese Stelle mitzutheilen, und verweise auf Sprengels Bericht*), der freilich unvollständig ist, und dessen Treue ich nicht verbürgen will. Daß aber die von Aristoteles aufbewahrte Stelle dieselbe ist, welche Simplicius vor Augen hatte, erhellt unwidersprechlich daraus, daß auch in der aristotelischen dasselbe von der Natur des thierischen Samens vorkommt; denn nachdem die Adern bis in die Zeugungstheile herabgeführt worden, schließt die Stelle damit, der dichtere Theil des Blutes werde von den fleischigen Theilen eingesogen; was aber in jene, die Zeugungstheile, eindringe, sei fein, warm und schaumig. Da nun gleich hier Diogenes so sehr ins einzelne ging, denn die Beschreibung ist eine so vollständige Gefäßlehre, als sie damals nur sein konnte: so glaube ich daß auch was Censorinus von ihm anführt (cap. 5, 6 und 9), daß nämlich die Frucht aus dem männlichen Samen allein entstehe, daß das Fleisch sich zuerst bilde, und nach diesem erst Knochen und Sehnen, ebenfalls aus dieser Schrift von der Natur genommen sei und hieher gehöre; denn es bezieht sich auch darauf, die Entstehung aus dem zartesten und hauchartigen und den erst allmähligen Uebergang in das feste und starre darzuthun. Da nun die speciellste Naturbeschreibung und Erklärung sich in der Schrift des Diogenes so nahe an die erste Mittheilung seiner Grundanschauung anschließt, und diese Schleuse einmal geöffnet war, wie können wir sie wieder schließen, und was dürfen wir vermuthen, als daß alles specielle dieser Art, was uns von Diogenes anderwärts überliefert ist, diesem Bestreben das allgemeine durch das besondere zu bewähren in

*) Gesch. d. Arz. I, 468.

derjenigen Ordnung gefolgt ſei, welche darin liegt, daß er, wie der Zuſammenhang der von Simplicius angeführten Stellen darthut, wo er ins beſondere einging, von dem Menſchen anfing, alſo in der abſteigenden Richtung von dem vollkommenſten Leben zu dem unvollkommnen hinunter ſich bewegte. Daher mußte
91 er zunächſt den Anfang der Seelenthätigkeiten und des Athmens als gleichzeitig ſezen, wie man aus einem freilich etwas verworrenen Bericht ſchließen muß *). Eben ſo genau hängt damit zuſammen, daß er ſich erklären mußte, ob auch den Thieren, ſofern ſie ja athmen, *νόησις* zukomme. Er vergleicht wegen beſchränkten Wahrnehmens und Denkens ihren Verſtand mit dem Wahnſinn **). Auch mußte ſich zudrängen und dicht an dieſes anſchließen die Rechtfertigung jenes in der erſten Darlegung der Anſicht aufgeſtellten Sazes, daß alle Thiere athmen, und hiervon hat uns auch Ariſtoteles etwas aufbewahrt. Nämlich in der Schrift über das Athmen ſagt er (cap. II), Anaxagoras und Diogenes, welche beide behaupten, alles athme, beſchrieben auch die Weiſe, wie die Fiſche und die Schalthiere athmeten, und zwar Diogenes ſo, Indem ſie das Waſſer durch die Kiemen herausließen, zögen ſie vermittelſt der im Munde entſtehenden Leere aus dem den Mund umgebenden Waſſer die Luft in ſich, wie er denn Luft im Waſſer annehme. Zu welcher Stelle der Erklärer erinnert, Diogenes allein nehme, abweichend darin von Anaxagoras, an, daß im Waſſer immer Luft vorhanden ſei; auch

*) de plac. phil. V, 15. *γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἐν θερμασίᾳ δέ· ὄθεν τὸ ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους εἰς τὸν πνεύμονα ἀφίλκεται.*

**) ibid. V, 20. *Διογένης μετέχειν μὲν αὐτὰ* (sc. *τὰ ἄλογα ζῶα*) *τοῦ νοητοῦ καὶ ἀέρος. διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνότητι τὰ δὲ πλεονασμῷ τῆς ὑγρασίας μήτε διανοεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι, προσφερῶς δὴ αὐτὰ διακεῖσθαι τοῖς μεμηνόσι παρεπταικότος τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Hier iſt *ὑγρασία* und was dahin gehört wahrſcheinlich ein eigner Ausdruck des Diogenes, aber *ἡγεμονικὸν* ſchwerlich.

ſei das von der Leere im Munde nicht buchſtäblich zu nehmen, denn Diogenes nehme kein wahrhaft leeres an, ſondern nur leer von Waſſer, meine er, ſei der Mund. Damit hängt zuſammen, was Ariſtoteles im nächſten Abſchnitt berichtet, aber einfältig nennt, daß nämlich Diogenes das Sterben der Fiſche in der Luft daraus erklärt, daß ſie zuviel Luft einſögen, aus dem Waſſer aber nicht mehr als ihnen angemeſſen ſei. — Weiter hinabwärts finden wir, daß auch jener Schein des Lebens in den Aeußerungen der magnetiſchen Kraft die Aufmerkſamkeit des Diogenes auf ſich gezogen. Wenigſtens erwähnt Alex. Aphrod. *) da, wo er von Magneten redet, einer Meinung des Diogenes, daß alle Metalle (*πάντα τὰ ἐλατά*) Dünſte von ſich gäben, und auch von außen einſögen, einige mehr andere weniger, am meiſten aber Kupfer und Eiſen, aus welcher Hypotheſe er hernach auch das Roſten erkläre; und dies nun mag die lezte Grenze deſſen ſein, wobei es auf die Identität der Luft und der *νόησις* ankam. 92

So ohngefähr mag in der Schrift des Diogenes von der Natur derjenige Theil der Darſtellung, der das lebendige umfaßte, und offenbar der erſte war, abgefaßt und angeordnet geweſen ſein, aus welchem auch, gewiß ziemlich zu Anfang, entnommen iſt was Ariſtoteles **) berichtet, Diogenes behaupte, die Seele ſei Luft, und zwar ſei dieſe deshalb erkennend, weil ſie das erſte ſei, und alles andere aus ihr, bewegend aber deshalb, weil ſie das feintheiligſte ſei. Denn jenes beſtimmtere und aus ſpäterer Hand überlieferte ***), das regierende der Seele ſei in der arteriellen Herzkammer, welche mit Luft angefüllt ſei, mag, zumal Diogenes doch auch Luft im Kopf annahm, wol nicht ganz ohne Mißverſtand ſein. — Auf dieſe Darſtellung mag nun die andere gefolgt ſein, in welcher gezeigt ward, wie die leblo-

*) Quaest. nat. II, 23. fol. XVIII. **) de anima I, 2.

***) de plac. phil. IV, 5 und 16.

ſen körperlichen Dinge aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung entſtänden. Aber wie auch dieſe, von der wir freilich wenig wiſſen, mag geordnet geweſen ſein, und wie man in ſie verweiſen will was uns von ſeiner Erd- und Himmelskunde theils derſelbe Alexandros berichtet *), theils in vielen einzelnen Stellen zerſtreut vorkommt in den Büchern de plac. philos. **) und was ich nicht dieſes Orts halte alles aufzuzählen: müßte, falls Diogenes den Anaxagoras gekannt und ihm anderes nachgeſchrieben hat, müßte nicht in ſeiner Schrift, wenn irgend eine Spur von einer Haltung und Ordnung darin ſoll geweſen ſein, auch ſchon dem erſten Anfang des ſpeciellen, den uns Simplicius genau angiebt, die Widerlegung jenes anaxagor. Sazes, daß die Luft ein μίγμα ſei, vorangegangen ſein, und da Simplicius bis hieher wenigſtens aufmerkſam geleſen hat, ſollte er eine ſolche Merkwürdigkeit wol überſehen oder verſchwiegen haben?

Beweiſe aus dem, was jemand nicht ſagt, ſind freilich immer etwas mißlich; und da noch die Ausflucht übrig bleibt, Dio-
93 genes könne den Anaxagoras in jenen andern von Simplicius angeführten Schriften, der Meteorologie oder der gegen die Sophiſten, widerlegt haben: ſo erlaube man mir das Verhältniß zwiſchen dieſen beiden Naturforſchern noch von einer andern Seite zu beleuchten.

In der früheren Reihe der ioniſchen Philoſophen Thales, Anaximandros, Anaximenes, hatte der Geiſt ſich ſelbſt als Gegenſtand der Speculation noch gar nicht gefunden, die Erklärung des intellectuellen wurde vernachläßigt oder ganz mythiſch behandelt. Was iſt nun wahrſcheinlicher, daß der Geiſt ſich zuerſt fand in jener ſtrengen Form des Gegenſazes, den Anaxagoras aufſtellt, oder in jener untergeordneten der erſcheinenden Einheit mit der Materie, wie wir bei Diogenes finden? Iſt nicht von Diogenes zu Anaxagoras ein Fortſchritt, umgekehrt ein Rükk-

*) ad Arist. Meteorol. II. fol. 91 und 93. **) II, 1. 8. 13. 23. 32 und III, 2. So auch Stob. Floril. Ed. Plant. p. 44. 47. 52. 56. 59. 64. 93.

ſchritt? Tritt uns nicht Anaxagoras, wenn wir ihn unmittelbar an Anaximenes knüpfen, ganz unhiſtoriſch, wie ein deus ex machina entgegen, als habe er den Geiſt, und noch dazu ganz fertig und rein gewaſchen von aller Materie, gleichſam erfunden? Spricht ſich nicht in dem ganzen Ton der erſten Säze des Diogenes aus, er bringe dieſes als etwas ganz neues auf die Bahn, daß man bei Beſtimmung der ἀρχὴ auch die Erklärung der νόησις ſich zur Aufgabe machen müſſe, und daß er eben hierdurch über ſeinen Vorgänger Anaximenes hinausgehe? Nicht aber, als ob er zum Anaxagoras ſagen wolle, ich brauche deinen beſondern νοῦς nicht, ich habe ihn ſchon in meiner ἀρχὴ drin? Ferner, da die anaxagoreiſche Lehre von den Homöomerien, wie man ſie, wahrſcheinlich ihm gar nicht zu Danke, genannt hat, offenbar auf der Anſchauung des Aſſimilationsprozeſſes der organiſchen Körper beruht, iſt dies nicht auch eine ſpätere und künſtlichere Betrachtungsweiſe, als wir ſie bei Diogenes finden? Kurz, alles tritt zuſammen, um uns dahin zu beſtimmen, daß wir den Diogenes, wenn nicht ganz deutliche und ſichere Zeugniſſe dagegen auftreten, unmittelbar an den Anaximenes anzuknüpfen haben, ganz unabhängig von Anaxagoras, und ſo daß er nicht einmal etwas von ihm gewußt hat. Solche Zeugniſſe habe ich aber bis jezt nirgend gefunden, außer jenes eine bei Simplicius, daß er der jüngſte unter den Phyſiologen ſei, und dem Anaxagoras und Leucippus nachgeſchrieben habe. Von den Lebensumſtänden des Mannes wiſſen wir nichts, außer was Laertius aus dem Demetrius Phal. berichtet, daß auch er des Neides wegen in Athen in großer Gefahr geſchwebt habe; ſonſt ſagt auch dieſer nur, Diogenes treffe der Zeit nach κατὰ Ἀναξαγόραν, und es wird ſehr ungewiß, ob die Ausſage des Simplicius, daß er der jüngſte ſei, auf einer wirklichen Tradition ruht oder nur Vermuthung iſt. In den einzelnen Berichten wird er unzählig oft mit dem Anaximenes zuſammengeſtellt, und es ſind nur einige neuere, die ihn ohne alle Autorität zu einem Schü-

ler oder gar Nachfolger des Anaxagoras machen wollen. Jener Ausſpruch bei Simplicius aber beweiſet dann immer nur, daß der von dem er herrührt, viel übereinſtimmendes gefunden in den Aeußerungen des Anaxagoras und des Diogenes. Da derſelbe aber eben das auch findet zwiſchen Diogenes und Leucippus: ſo erkennen wir in ihm einen ſolchen der vorzüglich auf die einzelnen Hypotheſen zur Erklärung der Lufterſcheinungen geſehn hat, wobei für wiſſenſchaftliche Anſchauung und Combination noch wenig vorbereitet war, dergleichen aber in jenen pſeudogaleniſchen und pſeudoplutarchiſchen Schriften von allen alten Philoſophen in großer Anzahl angeführt werden, und ſo daß auch die in den Principien am meiſten verſchiedenen in einzelnen Erklärungen dieſer Art oft zuſammentreffen. Vielleicht iſt nun, wenn Simplicius jenes Urtheil nicht anders woher entlehnt hat, hiebei beſonders Rükkſicht zu nehmen auf die Lehre von dem ſogenannten Wechſel der vergänglichen Welten, in welcher Anaxagoras, Leucippus und Diogenes vom Stobäus übereinzuſtimmen gemeldet werden. Auf dieſe war Simplicius beſonders aufmerkſam wegen ſeines Streites gegen das chriſtliche Dogma vom Weltende und deſſen Verfechter Johannes Philoponus. Hat er nun ähnliche Zuſammenſtellungen, wie jene Bücher de plac. phil. enthalten, vor ſich gehabt: ſo hat er leicht mehr von dieſer Uebereinſtimmung geglaubt als er ſah, immer in Bezug auf jene anderen Schriften des Diogenes, die er annahm, die aber nicht mehr auf ihn gekommen waren, und hat ſich ſo dieſes Urtheil anderwärts abſtrahirt, und es nur nicht allzugeſchikkt hier angebracht, wo er von den eigentlichen Principien des Diogenes redet. Aber auch mit dieſer Annahme, daß es mehrere Schriften des Diogenes gegeben, ſcheint es mißlich zu ſtehen. Simplicius ſtüzt ſich auf weiter nichts anders, als auf jene bereits oben überſezt angeführte Stelle aus des Diogenes Schrift von der Natur. Freilich giebt er uns dieſe Stelle nicht wörtlich, ſondern in indirecter Rede und im Auszuge. Seine Worte aber lauten

ſo: *ἰστέον ὡς γέγραπται πλείονα τῷ Διογένει τούτῳ συγγράμματα, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη, καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων, οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστὰς, καὶ μετεωρολογίας γεγραφέναι, ἐν ᾗ καὶ λέγει περὶ* 05
*τῆς ἀρχῆς εἰρηκέναι, καὶ μέντοι καὶ περὶ ἀνθρώπου φύσεως.* Freilich klingt das wol, als habe Diogenes von einer beſonderen Schrift gegen die Phyſiologen geredet, und als erwähne er einer beſonderen Meteorologie. Allein ganz entſchieden geht es doch nicht hervor, und man wird eher geneigt zu glauben, Simplicius habe die bezogene Aeußerung des Diogenes mißverſtanden, da ſeine Auslegung derſelben ſo durchaus nicht wahrſcheinlich iſt. Denn was konnte die Schrift gegen die Phyſiologen anders enthalten haben, als Widerlegung anderer Hypotheſen über die *ἀρχή*? Und dieſe ſollte er von der Ausführung ſeiner eigenen ganz getrennt und in einer eigenen Schrift vorgetragen haben, in der er doch überall, wenn man ſich nicht eine rein dialektiſche Widerlegung denken will, die damals wol nicht möglich war, wieder auf ſeine Grundſäze zurükkommen mußte? Gewiß wird für jene Zeit jedermann natürlich finden, daß er in eben dieſer Schrift über die Natur, welche in einem, wie man aus allem ſchließen muß, ſehr mäßigen Umfang eine nach Art und Maaß jener Zeit durchgeführte Darſtellung auch vieles einzelnen enthielt, zugleich was ihm von andern ſeiner Anſicht widerſprechenden Syſtemen bekannt worden, kürzlich wird widerlegt haben. Eben ſo mit der Meteorologie. Haben nicht die vorſokratiſchen Naturforſcher alle in ihren Büchern von der Natur auch dieſe Gegenſtände abgehandelt? War nicht nach dem eigenen Bericht des Simplicius auch in eben dieſer Schrift des Diogenes viel zoologiſches einzelnes angeführt? und ſieht man nicht in den angeführten Stellen deutlich genug auch das meteorologiſche angelegt, ſo daß es nach Belieben ins einzelne konnte ausgeſponnen werden? Und dennoch ſollte er noch eine beſon-

dere Meteorologie *) geschrieben haben, da er doch über diese Dinge, alle Nachrichten zusammen genommen, gewiß nicht soviel gewußt, als über die Adern, denen er ja auch keine eigne Schrift gewidmet, sondern den ganzen Reichthum in diese von der Natur ausgegossen hat? Und in jener Meteorologie sollte er auch wieder von dem Grundwesen gehandelt haben, welches in dieser Schrift abgehandelt ist, und von der menschlichen Natur, von der ebenfalls nicht wenig in dieser Schrift steht, so daß beide, die polemische und die meteorologische, doch nur Wiederholungen gewesen wären von der über die Natur? Dies ist höchst unwahrscheinlich in einer Zeit, wo die Philosophen noch so wenig
96 schreibselig waren, daß selten einer mehr als eine Schrift hinterließ. Wenn man nun dazu nimmt, daß sich von mehreren Schriften des Diogenes nirgend sonst eine Spur findet: muß man nicht glauben, daß Simplicius die angezogene Stelle mißverstanden? Das Wie ist freilich schwer nachzuweisen: und doch, wenn es erlaubt ist Vermuthungen über eine aus Luft gebaute Schrift mit einer vielleicht auch nur aus der Luft genommenen Vermuthung zu schließen, so möchte ich glauben, die angezogene Stelle sei der Epilog unserer Schrift gewesen, in welchem Diogenes, nach dem zuversichtlichen Tone jener Zeit, sich dessen was er in eben diesem Werke mannigfaltiges geleistet, mit Wohlgefallen gerühmt hat. Freilich würde dies dem Simplicius nicht haben entgehen können, wenn er die ganze Schrift mit gleichem Fleiß gelesen hätte; allein dieses scheint er öfters nicht gethan zu haben.

*) Verdächtig macht der Ausdruck μετεωρολογίας, wozu wieder das ἐν ᾗ nicht recht stimmt, unsern Text wol nicht, sondern man schreibe nur μετεωρολογίαν.

# II.

# Ueber Anaximandros.

Vorgeleſen am 11. November 1811.

Seit geraumer Zeit ſchon hat die hiſtoriſche Kritik mit ſtei- 97
gendem Erfolge ſich mit den Philoſophemen der Alten beſchäfti-
get. Man hat beſſer als es ſonſt der Fall war gelernt die Nach-
richten zu claſſificiren und jedem Zeugen ſeinen beſtimmten Grad
und ſein beſonderes Gebiet von Glaubwürdigkeit anzuweiſen;
man hat untergeſchobene Bücher und Stellen von ächten zu un-
terſcheiden ſich geübt, hat die chronologiſchen Schwierigkeiten auf-
gefaßt und zum Theil glüklich beſeitiget, und hat den entſtel-
lenden Einfluß ſpäterer Anſichten und Begriffe auf die Darſtel-
lung des früheren abzulenken geſucht. Viele Unterſuchungen von
Meiners, Tiedemann und Tennemann und einzelne Arbeiten von
Sturz und Fülleborn ſind davon erfreuliche Beweiſe. Eine
Menge Nebel ſind vertrieben, und es muß nun weit leichter ſein
die Gegenſtände auch der älteſten Zeit in ihrer wahren Geſtalt
zu ſehen. Aber freilich dieſes Sehen ſelbſt und die Darſtellung

des geſehenen ſcheint noch nicht die gleichen Fortſchritte gemacht zu haben wie die kritiſche Sonderung, die freilich auch vorangehen muß. Will man ſich von der Denkart eines alten Philoſophen einen zuſammenhängenden Abriß bilden, worin die Richtung ſeiner Forſchungen deutlich zu erkennen iſt, die Hauptpunkte derſelben in einer natürlichen und nothwendigen Verbindung aufgeſtellt und die Grenzen abgeſtekkt ſind, innerhalb deren alle ſeine auch die uns minder bekannten Unterſuchungen ſich müſſen bewegt haben: ſo wird man auch die vorzüglichſten unter den neuern Darſtellungen noch ſehr unbefriedigt aus der Hand legen. Die meiſten verderben ſich das Geſchäft theils dadurch daß ſie weni-
98 ger die Anſicht eines Alten für ſich darſtellen wollen, ſondern ſich in Vergleichungen einlaſſen mit den ſpätern oder gar mit den noch unter uns geltenden Anſichten und dem eignen Syſtem des darſtellenden, und daß ſie auch die älteſten nach den Forderungen beurtheilen, die wir an einen Philoſophen zu machen gewohnt ſind; theils dadurch daß, wenn ſich eine Einheit in ſeinen Behauptungen nicht auf den erſten Anblikk von ſelbſt aufdringt, ſie lieber annehmen, es ſei keine da geweſen, und überhaupt als das Philoſophiren noch jung und unvollkommen, und die eigentliche philoſophiſche Kunſt, die Dialektik, noch nicht erfunden war, hätten die weiſen Männer nicht gemerkt, wo in ihren Meinungen einer dem andern widerſprochen. Allein dies möchte weit eher von den ſpäteren Zeiten einer verwikkelteren Speculation gelten können, als von jenen kindlichen Verſuchen der früheſten Schulen, wenn man ſie ja ſo nennen darf, deren Philoſophiren eigentlich nur auf vorzüglicher Klarheit eines tiefer ſchauenden Sinnes beruhte, und wo das wenige, was einer als Philoſophem der gemeinen Erfahrung gegenüber ſtellte, nur um ſo nothwendiger unter ſich zuſammenſtimmen mußte, weil alles nur von Einem Punkt ausging.

Die gegenwärtige Abhandlung hat keinen andern Zwekk, als einige Schwierigkeiten vielleicht weniger zu beſeitigen als nur

darzulegen, welche ſich mir bei dem Beſtreben in den Weg geſtellt haben, mir ein ſolches anſchauliches Bild zu entwerfen von einem der älteſten unter denen welchen man den Namen Philoſophen beilegt, von dem Mileſier Anaximandros, den man gewöhnlich als den unmittelbaren Schüler des Thales anſieht, ja der bei Diogenes ganz eigentlich die Reihe der ioniſchen Philoſophen eröffnet, indem Thales unter die Sieben, alſo gleichſam in die vorgeſchichtliche Zeit der Philoſophie zurükkgewieſen wird.

Die erſte und wichtigſte Frage iſt nun die, welches eigentlich des Mannes Princip — um mich der Kürze wegen dieſer gewohnten und den Kundigen verſtändlichen Uebertragung des griechiſchen ἀρχὴ zu bedienen, ohnerachtet hier der Ausdrukk Urſtoff mehr Genüge leiſten würde — geweſen ſei. Es ſind hierüber zwei verſchiedene Meinungen im Umlauf. Daß er ein unendliches ἄπειρον als Princip aufgeſtellt, darüber ſind alle einig; aber weiter ſagen einige, er habe dies ſeiner Qualität nach gar nicht näher beſtimmt, andere hingegen, er habe es näher beſtimmt, und zwar als ein Mittelding zwiſchen Waſſer und Luft. Mit dieſen entgegengeſezten Angaben nun befinden ſich unſere neuern Geſchichtſchreiber in großer Verlegenheit, und die meiſten zerhauen den Knoten. Brucker hält es blos mit der erſten, und ſieht die leztere an als Erklärung ſpäterer, welche den unbeſtimmten Aeußerungen des alten Weiſen haben nachhelfen gewollt; offenbar aber berükkſichtigt er zu wenig den Werth der Quellen, woraus die andere Angabe herfließt, und wirft ſie unbilligerweiſe ganz in eines mit völlig ungereimten und leicht zu widerlegenden, wie daß Anaximandros Atomen angenommen habe. Buhle nimmt eben ſo geradezu das andere an, ſein Princip ſei das Mittelding zwiſchen Luft und Waſſer geweſen, und läßt ſich gar nicht merken daß irgend ein Zweifel dagegen obwalte. Tiedemann geht denſelben Weg, doch verſchweigt er die Bedenklichkeiten nicht ganz, überläßt aber dem Leſer ſich ſelbſt aus der Sache zu ziehen. Tennemann macht einen Verſuch beides zu vereini-

gen, der aber wie natürlich sehr sonderbar ausfällt. Da nämlich in den Nachrichten der Alten auch die Rede ist von einem Mittelding zwischen Luft und Feuer, welches irgendwo als Princip aufgetreten sei, so meint er, Anaximandros habe sich unter seinem Unendlichen die rein unbestimmte Materie an sich gedacht, deshalb eben habe er sein Princip nur durch Vergleichungen beschreiben können, und da er es bald als das eine bald als das andere Mittelding bezeichnet: so habe er es bestimmt und auch nicht bestimmt, und daher hätten einige das eine berichten können, und andere das andere. Eben so vereinigt er noch einen andern Widerspruch, auf den wir bald kommen werden.

Wenn man davon ausgeht, daß Anaximandros des Thales Schüler gewesen: so hat es viel für sich anzunehmen, sein Unendliches sei der Qualität nach jenes Mittelding zwischen Luft und Wasser gewesen. Hat er nämlich bei dem Prozeß von Verdünnung und Verdichtung, durch den aus dem Wasser des Thales die anderen Körper entstehen sollen, auf die vier empedokleischen Elemente, versteht sich nicht als auf solche aber als auf die sich von selbst darbietenden Hauptstufen jenes Prozesses, Rükksicht genommen: so war natürlich das Wasser kein wahrer Mittelpunkt, denn es bietet zwei Stufen oberwärts dar, und nur eine untere; und sollte die ἀρχή als das gleich bewegliche sich zeigen nach oben und unten: so mußte sie in die Mitte gestellt werden zwischen Wasser und Luft. Nur wäre es wunderlich, wie Anaximenes, der wieder für einen Schüler des Anaximandros gehalten wird, von ihm die Unendlichkeit des Princips zwar sollte angenommen, diese schöne Mitte aber wieder verlassen haben und auf die Luft verfallen sein, welche in dieser Hinsicht dieselben Unbequemlichkeiten darbietet, wie das Wasser. Doch dies mag leicht ganz anders sein, wie denn Combinationen dieser Art grade das verführerischste sind, wenn man die mangelhaften Nachrichten der Alten ergänzen will; und es kommt zuvörderst darauf an, wie die Sache bei den Alten selbst liegt. Die

Zeugnisse sind offenbar sehr verschieden. Einige sagen ausdrücklich aus, die ἀρχὴ des Anaximandros sei das Mittelding gewesen zwischen Wasser und Luft. So Simplicius hie und da im Commentar zu den Physicis und zu den Büchern de coelo *), Johann. Philopon. **), Themistios ***) und nach dem Zeugniß des Simplicius ****) auch Alexand. Aphrodis. Andere sagen ausdrücklich, Anaximandros habe die Natur seines ἄπειρον nicht näher bestimmt; so Diogenes Laertius *****), der Pseudoplutarch †); und nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Simplicius in der zuletzt angeführten Stelle auch Porphyrios. Eben dasselbe sagt endlich auch Simplicius selbst ganz bestimmt ††), da wo er die Meinungen der Physiologen über ihre eine bewegliche ἀρχὴ eintheilt, sie könne entweder eine endliche begrenzte πεπερασμένη sein, wie das Wasser des Thales oder das Feuer des Herakleitos, oder eine unbegrenzte, und diese dann entweder unbestimmt, ἀόριστος, wie die φύσις ἄπειρος des Anaximandros, oder bestimmt, wie die Luft des Anaximenes und des Diogenes Apolloniates; so der falsche Origenes †††) und eben so Eusebios ††††) aus den στρώματα des Plutarchos. Auffallen muß hier jedem ganz vorzüglich, daß die Ausleger des Aristoteles nicht alle auf einer Seite stehen, ja daß die Aussagen des Simplicius sogar unter sich im Widerspruch stehen. Dieses wäre freilich begreiflicher, wenn, wie die Neuern behaupten, Aristoteles selbst in Absicht auf den Anaximandros sich widersprochen hätte; denn warum sollte es doch dem Schüler besser ergehen als dem Meister? Allein die Wahrheit ist, daß niemand eine Stelle nachgewiesen, und auch mir ist keine vorgekommen, wo Aristoteles jenes Mittelding ausdrücklich dem Anaximandros zuschreibe; son- 101

*) Simpl. ad. Phys. fol. 105 a., fol. 107 a. b. de Coelo fol. 151 a.
**) ad Arist. de gen. et corr. fol. 3. ***) in Arist. Phys. fol. 36.
****) ad Phys. fol. 32. *****) II, 1. †) de plac. phil. I, 13.
††) ad Phys. fol. 6 a. †††) Philosoph. cap. VI.
††††) Praep. evang. I, 8.

dern wo er davon redet, daß dieſes Mittelding zwiſchen Luft und Waſſer, oder auch unbeſtimmt eine Natur *παρὰ τὰ στοιχεῖα*, als Urſtoff angenommen worden *), da nennt er nirgends einen Urheber, und nach einer Stelle des Simplicius **) ſcheint Alex. Aphrod. zuerſt und vorzüglich dieſe Stellen auf den Anaximandros bezogen zu haben. Es mag alſo wol dieſe Autorität ſein, der hernach die andern Commentatoren und hie und da Simplicius ſelbſt gefolgt ſind. Mit welchem Recht, dieſes zu entſcheiden haben wir wol ſchwerlich einen andern Weg, als wenn wir auszumitteln ſuchen, ſoviel wir können, welches wol des Ariſtoteles Meinung von des Anaximandros Princip geweſen ſei.

Daß Ariſtoteles nirgend, wo er von jenem Mittelding redet, des Anaximandros erwähnt, da er den Mann doch ſonſt nicht verläugnet, könnte freilich ſchon an ſich unwahrſcheinlich machen daß er ihm die Erfindung zugeſchrieben, allein auf der andern Seite ſagt er auch nirgend das andere, daß Anaximandros ſein Unendliches gar nicht näher beſtimmt habe; alſo müſſen wir der Sache auf andere Weiſe näher zu treten ſuchen. Daß Ariſtoteles überzeugt geweſen, Anaximandros habe nicht das Unendliche als ſolches zum Princip geſezt, ſondern ein beſtimmtes aber als unendlich unbegrenzt gedachtes Weſen, wird mehr als wahrſcheinlich aus folgendem. Es iſt nämlich offenbar daß er unſern Mann, wie auch in der Sache liegt, zu denen rechnet, die er *φυσιολόγους* nennt. Von dieſen aber, denn dem Zuſammenhange nach kann es nur auf ſie gehen, ſagt er ausdrücklich ***), keiner unter ihnen habe das Unendliche als ein Weſen an ſich geſezt, ſondern nur ſo daß die Unendlichkeit als Eigenſchaft einem andern zukomme, und tadelt nur, ſie ſollten deshalb nicht das Unendliche als Princip ſezen, ſondern jenes dem ſie

*) Phys. I, 4. III, 4. 5. de Coelo III, 5. **) ad Phys. fol. 32.

***) Phys. III, 5. *κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον· ἀλλ' εἰ οὕτως εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται αὐτὸ ἀρχὴν λέγειν, ἀλλ' ἐκεῖνος συμβέβηκε, τὸν ἀέρα κ. τ. λ.*

Unendlichkeit beilegen. Ja man könnte sagen, dieser Tadel treffe vorzüglich den Anaximandros, den er vorher *) an die Spize derer gestellt hatte, welche behaupteten, das Unendliche müsse Prin- 102
cip sein. An demselben Ort **) sagt er, einige sezen den unendlichen Urstoff, aus dem sie alles andere erzeugten, als ein von den Elementen verschiedenes, aus dem Grunde weshalb er überhaupt nichts in der Wahrnehmung selbst vorkommendes sein dürfe, weil nämlich sonst das gleichartige entgegengesezte, wenn also das Wasser Urstoff wäre und unendlich, dann das Feuer, von dem Unendlichen müßte verzehrt werden und also gar nicht könnte vorhanden sein. Hier aber erwähnt er nicht einmal das Mittelding zwischen Wasser und Luft ausdrükklich, noch weniger den Anaximandros; dennoch bezieht Simplicius ***) auch diese Stelle auf unsern Mann, welches man um so mehr bewundern möchte, da sein beständiges Stichblatt Johannes Philoponos fast dasselbe gethan. Nämlich an einer andern Stelle ****) sagt Aristoteles, einige nähmen einen gemeinsamen von den vier Elementen verschiedenen Grundstoff (ὕλην) an, der aber doch auch körperlich sein solle und für sich darstellbar (χωριστήν), und tadelt dieses, weil ein solcher ja doch auch nicht könne ohne Gegensaz sein; dieses nun bezieht Johannes Philoponos auf den Anaximandros, und bringt ausdrükklich, vermöge seiner Christlichkeit darauf, dieser Tadel gehe nur auf die Körperlichkeit einer solchen unendlichen ἀρχή. Dem sei nun wie ihm wolle, hätte Aristoteles geglaubt, das Princip des Anaximandros sei ein unkörperliches: so wäre es hier sehr an der Stelle gewesen, desselben als Ausnahme zu erwähnen. Daß Aristoteles das Princip des Anaximandros ebenfalls für ein körperliches, also für einen Grundstoff angesehen, bestätigt sich auch durch eine andere Zu-

*) Phys. III, 4. Ed. Casaub. 214 A. wo sogar eine wörtliche Anführung des Anaximandros steht, nur daß sie leider in indirecter Rede völlig aufgelöset ist. **) Phys. III, 5. pag. 215 A.
***) ad Phys. fol. 111 a. b. ****) de gen. et corr. II, 1.

ſammenſtellung, die auch Tennemann *) ſchon gemacht hat. Nämlich Phyſ. III, 5 führt Ariſtoteles fünf Gründe an, weshalb überhaupt ein Unendliches angenommen werde. Unter dieſen iſt auch der, daß ſo allein Erzeugung und Untergang nicht ausgehe **). Kurz darauf ***) wiederholt er dieſe Gründe noch einmal widerlegend, und ſagt beſonders, auch aus dieſem Grunde ſei kein unendlicher wahrnehmbarer Körper nothwendig. Nun ſtimmen mehrere Zeugniſſe überein, daß grade dieſes der Grund
103 geweſen, weshalb Anaximandros ſeinem Princip die Unendlichkeit beigelegt habe ****), und zwar ſo daß man glauben muß, es liege in den Worten des Ariſtoteles ſelbſt eine Anſpielung auf eigne Worte des Anaximandros. Es wird daher ſehr wahrſcheinlich, daß Ariſtoteles das Unendliche des Anaximandros als einen wahrnehmbaren Körper darſtellen will; und da offenbar nicht als eines von ſeinen vier Elementen, ſo folgt als ein jenſeit derſelben zu ſuchendes *παρὰ τὰ στοιχεῖα*. Körperlich alſo war nach Ariſtoteles die *ἀρχή* des Anaximandros gewiß, ein Grundſtoff, aus welchem ſich alles andere entwikkelt hat, nicht ein Princip in dem Sinne wie etwa Freundſchaft oder Feindſchaft †).

---

*) Geſch. der Phil. I, 66.

**) *οὕτω μόνως μὴ ὑπολιπεῖν γένεσιν καὶ φθοράν.*

***) ibid. cap. 8. *οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλίπῃ ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν.*

****) Cic. quaest. IV, 37. Themist. in Arist. Phys. fol. 37. Simpl. de coel. fol. 151 a. *ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵν' ἔχῃ χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀδιαλείπτως.* Vorzüglich aber de plac. phil. I, 3. *λέγει οὖν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν; ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη.* Wenn man dieſe beiden Stellen vergleicht (mit der leztern ſtimmt wörtlich Stob. Ecl. phys. I, p. 292 überein): ſo kann man nicht zweifeln, daß die Verfaſſer die Worte des Anaximandros hierüber noch aus andern Quellen als der ariſtoteliſchen Stelle gekannt haben.

†) Man muß die entgegengeſezte Anſicht nicht hineincorrigiren in eine verdorbene Stelle des Simplicius ad Phys. fol. 32 b. *ἐνοῦσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἀπείρῳ ὄντι ἀσώματι ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος.* Nicht *ἀσωμάτῳ* darf man ſchreiben, ſondern

Daß aber eben ſo gewiß Ariſtoteles dieſen Grundſtoff unſeres Mannes weder für eines der vier Elemente gehalten, noch für jenes Mittelding, das läßt ſich aus der eben angeführten Stelle auf das deutlichſte darthun. Er theilt nämlich ein und ſagt, Einige nämlich der Phyſiker ſezen das Seiende als Eins, nämlich einen zum Grunde liegenden Körper, entweder von den drei Elementen einen — denn daß die Erde keiner zum Urſtoff angenommen, ihrer Unbeweglichkeit wegen, hatte er ſchon bemerkt — oder einen andern, der dichter iſt als Feuer, dünner aber als Luft, und erzeugen das übrige, indem ſie durch Verdichtung und Verdünnung das Viele entſtehen laſſen." Dieſes dichtere als Feuer und dünnere als Luft iſt nun freilich nicht das von andern dem Anarimandros gewöhnlich zugeſchriebene, und von Ariſtoteles auch anderwärts angeführte Mittelding, ſondern dieſes 104
ſteht eine Stufe tiefer zwiſchen Luft und Waſſer. Simplicius fügt in der hieher gehörigen Stelle des Commentars *) nur ganz einfach hinzu, Oder wie er anderwärts ſagt, dichter als Luft und dünner als Waſſer; und in der That, für die Sache macht es keinen Unterſchied. Das zweite hieher gehörige Glied nun lautet ſo **): Andere aber, Phyſiker nämlich, ſcheiden aus ihrem Einen, welches hier leider wieder unbeſtimmt gelaſſen wird, die darin befindlichen Gegenſäze aus, wie Anarimandros ſagt, und erzeugen alſo auf dieſe Art das übrige Viele aus dem Einen zum Grunde liegenden Urſtoff. Wenn alſo nach Ariſtoteles vermittelſt des Mittelding̃es, und hier muß wirklich ganz

nur σώματι, wenn gleich dies leztere überflüſſig ſcheint; denn nicht viel anders ſteht es in der hierzu gehörigen Stelle des Ariſtoteles Phys. I, 4, οἱ μὲν ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστιν πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσιν πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες, wenn nicht auch hier ſtehen ſoll σῶμά τι ὑποκ. was im Zuſammenhange mit dem Ende des vorigen Kapitels beſſer ſcheint. *) fol. 32.

**) Phys. I, 4. οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνοῦσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνουσιν ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι.

gleichgültig sein ob dieses zwischen Luft und Wasser liegt oder zwischen Luft und Feuer, eben wie vermittelst eines der Elemente als Urstoff nur auf dem Wege der Verdünnung und Verdichtung von den alten Physikern erzeugt wird; Anaximandros aber ausdrükklich nicht so, sondern durch Ausscheidung der Gegensäze aus seinem Einen erzeugt haben soll: so kann Aristoteles ihm jenes Mittelding nicht als Urstoff zuschreiben. Tennemann sagt zwar *), Aristoteles schreibe dem Anaximandros beide Erzeugungsarten zu; allein in der einen Stelle ist er eben nicht genannt, und sie ist nur durch eine unrichtige Combination auf ihn bezogen. Es ist daher ein ganz vergeblicher Versuch, beide Erzeugungsarten, die Aristoteles ausdrükklich einander entgegensezt, mit einander vereinigen zu wollen, wie er denn auch sehr unbefriedigend ausgefallen ist. Simplicius hat auch hier ganz recht gesehen, und bemerkt ausdrükklich **), man sehe aus den Worten des Aristoteles selbst, der ja den Urheber des Mittelding unter die durch Verdichtung erzeugenden seze, den Anaximandros aber auf eine andere Weise erzeugen lasse, daß nach ihm jenes Zwischenwesen dem Anaximandros nicht zugehören könne, und widerlegt hier den Alexand. Aphrod. So daß man sich wundern muß, wie er an andern Orten dieser seiner umständlichen und so klar erwiesenen Aussage wieder abtrünnig werden und dem Alexandros nachsprechen kann. Wie dieses zugehe, und welches der Schlüssel sei zu diesen Widersprüchen des Simplicius, darüber ist meine Meinung
105 diese. Dieser unschäzbare gelehrte und geistvolle Schriftsteller verfährt sehr besonnen und wahrhaft kritisch überall am Anfange; aber an Ausdauer fehlt es ihm gänzlich. Je weiter hin, desto mehr überwältigt ihn die Masse. Diese Behauptung läßt sich auf das vollständigste durchführen. Jeden Gegenstand behandelt er gründlich, mühsam und mit Liebe, wo er ihm zuerst aufstößt, weiterhin gleichgültig, trokken, oberflächlich. Und eben so gilt

*) Gesch. d. Phil. I, S. 69. **) Comment. in Phys. fol. 32.

daſſelbe auch von ſeinen Werken überhaupt. Das erſte Buch ſeines Commentars über die Phyſica iſt unſchäzbar, ſowol als Quellenſammlung, als wegen des Reichthums geſunder Anſichten und Urtheile; weiterhin finden ſich weit ſparſamer Anführungen deſſen was ihm von den Schriften der älteren noch vorlag oder ſonſt bekannt war, ſondern er hat neben ſeinem Grundtext nur, wie man deutlich ſieht, die bedeutendſten der frühern Ausleger vor ſich liegen, an welche er ſich mehr oder weniger vergleichend, prüfend, widerlegend anſchließt. Auch hier bleibt er immer ſchäzbar, weil grammatiſche Kritik und Interpretation mehr heraustreten; nur für den philoſophiſchen Geſchichtsforſcher iſt er bei weitem unbedeutender. Daher findet ſich in dem Commentar zum erſten Buch von der Natur die ganz richtige Anſicht von dem unendlichen Princip des Anaximandros, ſowol da wo er zuerſt von ihm redet *), als auch an der zulezt angezogenen Stelle. An dieſer bemerkt er zugleich, wie troz der von ihm angeführten und anerkannten Gründe dennoch Alex. Aphrod. dem Anaximandros jenes Mittelding zuſchreibe, und tadelt ihn deſſalls. Späterhin aber im Commentar zu Phys. III, 4 und 5 **) ſchreibt er dem Alexandros unbedacht aber auch, wie man nicht überſehen darf, nur beiläufig den früher widerlegten Irrthum nach. Daſſelbe geſchieht auch in dem Commentar zu den Büchern vom Himmel, in welchem er es nächſt dem Johannes Philoponos zumal weiterhin, wo auch ſolche Stellen am meiſten vorkommen, vorzüglich mit dem Alexand. Aphrod. zu thun hat. — Alſo dieſer ariſtoteliſchen Stelle, die ſo deutlich ſpricht und den Anaximandros gradezu nennt, und dem dieſe Stelle würdig beachtenden Simplicius, wollen wir trauen und beide zum Grunde legend für gewiß annehmen, Ariſtoteles habe jenes Zwiſchenweſen

*) fol. 6 a.

**) fol. 107. τοιοῦτον γὰρ Ἀναξίμανδρος τὸ μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος ἄπειρον ἀρχὴν ἐτίθει, κ. τ. λ.

106 nicht für die ἀρχὴ des Anaximandros gehalten; nicht aber wollen wir uns von dem schon nachlässig gewordenen und vom Alexandros verführten Simplicius selbst wieder verführen lassen, daß wir vom Aristoteles gegen seine eigne deutliche Erklärung glauben sollten, er meine den Anaximandros, wenn er von jenem Mitteldinge redet. — Wir dürfen aber auch nicht verschweigen, was wol diejenigen am meisten für sich haben, die dennoch behaupten wollen, Aristoteles habe das eine eben so bestimmt ausgesagt als das andere. Mir scheint es dieses zu sein. Phys. III, 14 *) sagt er, mit Recht sezen die Physiker das Unendliche als ἀρχή. Denn es könne weder umsonst sein, noch könne ihm irgend ein anderes Vermögen einwohnen, als nur als Princip. Denn alles sei entweder Princip oder von dem Princip her, für das Unendliche aber könne es kein Princip geben. Denn sonst hätte es auch eine Grenze. Ferner sezen sie es als unerzeugt und unzerstörbar, eben weil es Princip sei. Denn das gewordene nehme nothwendig auch ein Ende, und ein Ende gebe es auch für jede Zerstörung. Darum **) wie gesagt, scheint es für dieses nicht wieder ein Princip zu geben, sondern dieses das Princip alles übrigen zu sein, und alles zu umgeben und alles zu steuern, wie alle sagen die neben dem Unendlichen nicht noch andere Ursachen annehmen, wie den Verstand oder die Freundschaft, und selbst das göttliche zu sein, wie es denn unsterblich sei und unvergänglich, wie Anaximandros sagt und die meisten Physiologen. Wenn nun die Worte ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον hier, wie man aus dem φησὶ sieht ***), Worte des

*) Ed. Casaub. 214 A.

**) διὸ, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχὴ, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ, καὶ περιέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾷν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

***) Simplicius fol. 107. liest zwar hier φασίν; aber gewiß falsch, denn er schreibt die Worte selbst dem Anaximandros zu.

Anaximandros ſind, wer wird ſich wol weigern, auch die frühe-
ren aus dem ariſtoteliſchen Stile ganz heraus gehenden *καὶ πε-
ριέχειν ἅπαντα, καὶ πάντα κυβερνᾷν* für Worte des Anaxi-
mandros anzuerkennen? Vergleicht man nun hiermit eine an-
dere Stelle wo Ariſtoteles von jenem Zwiſchenweſen alſo redet *),
Denn einige legen nur Ein Element zum Grunde, und unter 107
dieſen einige das Waſſer, andere die Luft, andere das Feuer, an-
dere ein dünneres als Waſſer und dichteres als Luft, welches,
wie ſie ſagen, alle Himmel umgiebt: ſo kommt nun hier jenes
*περιέχειν ἅπαντα* wieder; und da er unmittelbar fortfährt, Die
nun unter dieſen als jenes Eine das Waſſer ſezen oder die Luft
oder das zartere als Waſſer und dichtere als Luft, und dann
hieraus durch Verdünnung und Verdichtung das andere erzeu-
gen, dieſe merken nur nicht daß ſie etwas anderes vor dem
Element annehmen: ſo ſcheint auch hier Anaximandros ange-
ſpielt, und ihm alſo ſowol jenes Zwiſchenweſen als auch die Er-
zeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung beigelegt zu
ſein. Allein dies heißt offenbar zuviel aus dem bloßen *περιέ-
χειν* ſchließen. Ja wenn noch der wenigſtens etwas individuel-
lere Ausdrukk *κυβερνᾷν* es begleitete, oder ſonſt noch eine Erin-
nerung aufzuzeigen wäre an die anaximandriſchen Worte der obi-
gen Stelle! Aber jener Ausdrukk *περιέχειν* allein kommt gar
zu häufig wieder in allen alten kosmogoniſchen Vorſtellungen,
und kann jedem eben ſo gut zugehören, als dem Anaximandros.
Darum kann man aus dieſer Stelle nichts erweiſen, und jener
Ausdrukk kann nicht eben dieſes auch nur im mindeſten aufwie-
gen, daß Ariſtoteles hier ganz beſtimmt jenes Zwiſchenweſen mit
der Verdünnung und Verdichtung zuſammenſtellt, dem Anaxi-
mandros aber dieſe Erzeugungsart anderwärts beſtimmt abge-
ſprochen hat.

*) de Coel. III, 5. *ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτιθέντες, καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δὲ ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δὲ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντες τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.*

Die Frage, wem denn wol, wenn nicht dem Anaximandros, Aristoteles jenes Mittelding, zu dem er den Urheber niemals nennt, möge zugeschrieben haben, kann uns hier nur beiläufig beschäftigen. Jene alte Theorie, die nur Ein Princip zum Grunde legt, ist geschichtlich auf einen so bestimmten und leicht zu durchlaufenden Raum beschränkt, daß man glauben muß, es könne nicht schwer zu entdekken sein, wen er gemeint habe. Da man offenbar mit seinen Vermuthungen in der ionischen Schule bleiben muß: so weiß ich nichts anders aufzustellen, als dieses. Ich habe zwar anderwärts *) gezeigt, daß auch dem Diogenes von Apollonia jenes Zwischenwesen nicht könne als sein Urstoff beigelegt werden, weil er mit dem Anaximenes der Luft diesen Plaz anwies; dennoch ist es leicht möglich, daß Aristoteles wo er die-
108 ses Zwischenwesen anführt, keinen andern gemeint hat. Denn wir haben gesehen, daß Diogenes sehr bald in seinem Werk auf das einzelne überging, und sich mit diesem am meisten beschäftiget hat. Nun aber ist aus einigen Spuren wahrscheinlich, daß er als specielles Princip des organischen Daseins eine warme Luft annahm, wie sie beim Athmen, welches ihm die ursprüngliche Lebenserscheinung war, vorkommt, als Princip des unorganischen Daseins aber die ἰκμάς, eine feuchte nicht lebenswarme Luft, in welcher die natürlichen chemischen Prozesse am besten von statten gehn. Wenn er nun von der Luft an sich nur im Eingange weniges, weit mehr aber von diesen beiden besonderen Principien gesagt, die er leicht jedes an seiner Stelle von der gemeinen Luft kann unterschieden haben: so kann leicht sein daß Aristoteles geschwankt und ihm bald die Luft, bald diese beiden Mitteldinge beigelegt hat, wie er denn auch fast abwechselnd und unter sehr gleichen Umständen beide anführt, wie sie sich dem Diogenes in der unmittelbaren Anordnung aus dem Einen differenziirten, hier das zwischen Luft und Feuer, dort jenes zwi-

*) In der oben stehenden Abhandlung über den Diogenes von Apollonia.

ſchen Luft und Waſſer. Doch dieſes ſei nur angenommen, bis jemand etwas beſſeres mittheilt.

Näher aber liegt uns die Frage, wenn das Unendliche des Anaximandros eine körperliche ἀρχὴ war, aber weder ein Element noch ein Mittelding zwiſchen zwei Elementen: was war es denn? Ariſtoteles tadelt *) diejenigen, die einen von den vier Elementen verſchiedenen, doch aber körperlichen und für ſich darſtellbaren Grundſtoff annehmen, weil ein ſolcher als wahrnehmbar nothwendig unter dem Gegenſaz ſtehen müſſe. Nun aber geſteht Ariſtoteles dem Anaximandros ſelbſt zu **), daß er aus ſeinem Urſtoff durch Ausſcheidung der Gegenſäze die andern Dinge erzeuge, kann ſich alſo auch der unmittelbaren Folgerung ſchwerlich entziehen, daß dieſer Urſtoff, als ſämmtliche Gegenſäze in ſich befaſſend, nicht ſelbſt wieder einen Gegenſaz außer ſich haben könne. Hat er nun den Anaximandros hier nicht mit widerlegen gewollt, ſo daß deſſen Urſtoff nach ihm zwar als körperlich, vielleicht auch als für ſich beſtehend, χωριστόν, gewiß aber nicht als in die Wahrnehmung fallend, αἰσθητόν, müſſe angeſehen wer- 100
den? Oder will er ihn hiermit widerlegt haben: ſo muß er ihm das lezte andichten. Denn in der Sache liegt das Gegentheil; denn was alle Gegenſäze in ſich befaßt und aus ſich ausſcheidet, das kann zwar in gewiſſem Sinne als körperlich und als für ſich beſtehend, in keinem Sinne aber als ſinnlich wahrnehmbar gedacht werden oder gar aufgezeigt in der Erfahrung, weil nur ausgeſchiedenes und unter dem Gegenſaz begriffenes kann wahrgenommen werden. An einer andern Stelle ***) widerlegt Ariſtoteles den unendlichen Grundſtoff, der ſelbſt eines von den Elementen ſein ſoll, dadurch, daß dieſer die drei andern ihm entge-

*) de gen. et corr. II, 1. ἀλλὰ οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστὴν, ἁμαρτάνουσιν. ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν.

**) In der oben angezogenen Stelle, Phys. I, 4.

***) Phys. III, 5.

gengesezten, aber nur endlichen durch sein Uebergewicht aufreiben müßte; so daß sie neben ihm gar nicht könnten gefunden werden. Den von den Elementen verschiedenen unendlichen Grundstoff aber läßt er deshalb nicht gelten, weil es keinen einfachen Stoff gebe außer den vier Elementen; denn woraus die Dinge entständen, darin müßten sie auch wieder aufgelöst werden; es werde aber ein solcher Körper nicht wahrgenommen als Resultat der Auflösung der Dinge. Hiedurch nun müßte Anaximandros, dessen Grundstoff von den vier Elementen gewiß verschieden war, offenbar mit widerlegt werden, wenn er einen wahrnehmbaren Grundstoff gesezt hätte. Nun aber hat uns Simplicius ein Fragment des Anaximandros aufbewahrt, das einzige, soviel mir bewußt ist, abgerechnet die wenigen Brokken, welche man aus jenen Stellen des Aristoteles doch nur unsicher herstellen kann, in welchem aber unser Mann denselben Grundsaz ausspricht, zu dem sich Aristoteles hier bekennt; ob Simplicius es aus eigner Ansicht seines Buches habe oder nur vermittelst des Theophrastos, mag unentschieden bleiben. Es lautet aber *) so, „Woher das, was ist, seinen Ursprung habe, in dasselbe habe es auch seinen Untergang nach der Billigkeit. Denn so gebe es seine Buße und Strafe für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit.“ Was Simplicius hinzufügt, *ποιητικωτέροις ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*, giebt deutlich genug zu verstehen, daß er selbst dieses als Worte des Anaximandros nimmt und giebt, und gewiß wird niemand sie für untergeschoben halten, denn sie tragen zu deutlich
110 das Gepräge altionischer Art und Stils, das nur zum Theil unter Simplicius Hand durch Auflösung in die indirecte Rede verschwunden ist. Wenn nun in diesem Grundsaz Anaximandros mit Aristoteles übereinstimmt, und wenn sein Unendliches auf

*) Simpl. in Phys. fol. 6 a. *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταυτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*

der einen Seite weder ein rein unkörperliches war, noch auf der andern eines von den vier Elementen, die Aristoteles als wahrnehmbare einfache Stoffe ansieht: worauf führt uns dies natürlich? Daß das wahrnehmbare nicht ohne Gegensaz könne gedacht werden, ist zu leicht und einfach, und liegt offenbar dem zu nahe, der grade die Erzeugung aller endlichen Dinge als Entstehung von Gegensäzen ansieht, als daß er es könnte übersehen haben. Was bleibt übrig, als daß Anaximandros dem Aristoteles, wenn er sich mit ihm hätte unterreden können, zwar würde zugegeben haben, sein Urstoff sei ein körperliches, weil er ihn nämlich, um mit des späteren Mannes Worten zu reden, mehr wie die materielle Ursach aller Dinge beschrieb, als wie die formale, und keine fremde formale zu Hülfe nahm, wiewol er sich sein Unendliches auch gewiß in seinem Hervorbringen nicht abgesondert dachte von dessen ewiger Bewegung, die ihm doch die formale Ursache der Dinge war, wie Simplicius ausdrücklich sagt daß des unendlichen Wesens ewige Bewegung ihm die Ursache sei der Entstehung der Dinge *); daß er ihm ferner vielleicht auch eingeräumt hätte, sein Urstoff sei für sich bestehend, *χωριστή*, in so fern er nämlich nicht in irgend einem der uns vorliegenden Dinge so enthalten sei wie etwa nach Aristoteles das allgemeine in dem besonderen und einzelnen enthalten ist, außer diesen aber nirgend anzutreffen, wiewol er sich wol auch hier würde vorbehalten haben die Nicht-Trennbarkeit des Urstoffs von der Bewegung, die ja eben deshalb eine ewige war, und also gesagt haben würde, in so fern sei der Urstoff nicht für sich darstellbar; daß er sich aber dem Aristoteles auf keine Weise würde dazu verstanden haben, ihm seinen Urstoff in der Auflösung und Zerstörung der Dinge sinnlich nachzuweisen, wie sich

*) Comment. in Phys. fol. 9 b. *ἄπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀρχὴν ἐθετο, ἧς τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγε.*

das Feuer ſinnlich darſtellt aus anderem in der Verbrennung, und das Waſſer in der Verdunſtung. Sondern er würde grade hin und unbeſchränkt geläugnet haben, ſeine ἀρχὴ ſei kein ſinnlich wahrnehmbares, αἰσθητόν, wie jene ſogenannten Elemente, die jedes an dem andern ſchon ſeinen Gegenſaz außer ſich haben,
111 wie ſie denn Ariſtoteles ſelbſt nur durch ſolche Gegenſäze beſchreibt. Vielmehr, ſo könnten wir vielleicht in ſeinem Namen fortfahren, gehören eben deshalb jene Elemente mir ſchon zum erzeugten und endlichen, und zwar als ein zweites wenigſtens, und ich behaupte, daß die lezte Zerſtörung eben ſowol als der erſte Urſprung der Dinge ſich unſerer Wahrnehmung entziehe, und daß was in dieſer das erſte iſt und lezte, nicht der Urſtoff ſelbſt iſt, ſondern ein theils noch weiter zerſtörbares, theils ſchon wieder gewordenes. Auch lobt Ariſtoteles an einer andern Stelle *) eben desfalls vor denen die eins der Elemente als Urſtoff annehmen, diejenigen die ein Zwiſchenweſen annehmen, weil nämlich die Elemente ſchon in Gegenſäzen verflochten wären; nächſt ihnen aber am meiſten die welche die Luft annehmen, weil dieſe noch die wenigſten wahrnehmbaren Verſchiedenheiten zeige. Müßte er nicht nach demſelben Grundſaz noch mehr die Vorſtellung des Anaximandros rühmen? Auf dieſe Weiſe nun löſet ſich alles, und wir erhalten eine Anſchauung nicht unwerth für den erſten Anfang der ſpeculativen Naturwiſſenſchaft zu gelten, grade ſo beſtimmt wie ſie auf dieſem Gebiet zu jener Zeit ſein konnte, und grade unbeſtimmt genug daß ſpätere zumal auf einem empiriſchen Standpunkt mit Recht klagen durften, er habe die Natur

*) Phys. I, 6. *ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν οἷον ὕδωρ* [*ἢ ἀέρα* dieſe beiden Worte muß man offenbar einſchieben] *ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. δοκεῖ δὲ τὸ μεταξὺ μᾶλλον· πῦρ γὰρ δὴ* (*καὶ γῆ* löſche ich) *καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ μετ' ἐναντιοτήτων συμπεπλεγμένα ἐστί. διὸ οὐκ ἀλόγως ποιοῦσιν οἱ τὸ ὑποκείμενον ἕτερον τούτων ποιοῦντες* (wenn nicht bei dieſem weiteren Ausdruk Ariſtoteles grade den Anaximandros im Gedanken hat), *τῶν δ' ἄλλων οἱ ἀέρα· καὶ γὰρ οὗτος ἥκιστα ἔχει τῶν ἄλλων διαφορὰς αἰσθητάς.*

ſeines Unendlichen nicht genau beſtimmt. Was konnte er auch weiter ſagen, nachdem er geſagt hatte, es ſei das Eine, aus welchem ſich alle Gegenſäze ausſcheiden? daß alſo das Weſen aller Materie darin enthalten ſei, hatte er keine Veranlaſſung noch beſonders zu ſagen; dies war das was ſich damals am meiſten von ſelbſt verſtand. Und ſonſt konnte er ja nur, wenn er es mit den in der Erfahrung gegebenen Dingen und ſo auch mit jenen vier Elementen verglich, die Verneinung aufſtellen, es ſei weder dies noch das, eine Verneinung, die nur inſofern nicht inhaltleer war, als ſie aus dem Gebiet der Gegenſäze herausführte. In dieſem Sinne nun war ſein Urſtoff ein wahrhaft unbeſtimmtes und unbeſtimmbares, weil alles ſinnlich beſtimmte erſt aus ihm entſtand. Ja hier ſoll uns auch Alexandros von 112
Aphrod. willkommen ſein, wenn ſeine Ausſage über das Princip des Anaximandros nicht ganz und gar leere Vermuthung war, ſondern ihr wenigſtens dieſes zum Grunde lag, daß er wußte, es ſei beim Anaximandros von jenen beiden Zwiſchenweſen zwiſchen Luft und Feuer und zwiſchen Luft und Waſſer die Rede geweſen. Denn da Simplicius *) als die oberſten ausgeſchiedenen Gegenſäze die des warmen und kalten, des trokknen und feuchten namhaft macht, auf denen bekanntlich auch die vier Elemente nach einer gewiß nicht dem Ariſtoteles eignen ſondern im gemeinen Leben ſehr alten Anſicht beruhen: was liegt eigentlich näher als daß Anaximandros, um ſo mehr als ihm natürlich war, zu behaupten, die erſte Erzeugung liege noch jenſeit der Wahrnehmung, die vier Elemente nicht werde als das erſte aus dem Unendlichen hervorgehende angeſehen haben, ſondern geſagt, über ihnen ſtehe natürlich eine Ausſcheidung des Gegenſazes von warm und kalt, ehe noch der Gegenſaz von trokken und feucht auch ausgeſchieden ſei, nur daß nicht jene erſte ſondern erſt dieſe

*) Comment. in Phys. fol. 32 b. ἐναντιότητες δέ εἰσι, θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὑγρὸν καὶ αἱ ἄλλαι.

zweite Erzeugung wahrnehmbar sei. Das warme aber, in welchem noch ungeschieden liegt der Gegensaz von trokken und feucht, was ist es anders als das Mittelding zwischen Luft und Feuer, aus welchem, wenn nun der zweite Gegensaz sich ausscheidet, das getrokknete Feuer wird, und das feuchtgewordene Luft? Nur freilich daß er diesem müßte ein anderes gegenüber gestellt haben, als kaltes, nämlich in der Gleichgültigkeit des trokknen und feuchten ein Mittelding zwischen Wasser und Erde, von welchem niemand etwas meldet, sondern nur im allgemeinen kommt vor daß er den Ausscheidungsprozeß des zweiten Gegensazes erwähnt und das Meer für den Ueberrest der einen Seite desselben angesehen habe *). Darum möge dieses dahin gestellt sein, und es stehe nur hier als eine Andeutung, wie Anaximandros sein Un-
113 endliches könne gegen die Elemente gestellt haben. Die Hauptsache aber, daß sein Urstoff der Inbegriff aller Dinge war, aber nicht als ob sie in ihm schon wirklich wären enthalten gewesen, sondern so daß sie daraus durch Ausscheidung werden, diese wird sehr bestätiget durch eine Stelle des Theophrastos, welche uns Simplicius **) aufbehalten hat, worin Anaxagoras und Anaximandros verglichen werden, und jener gewissermaßen auf diesen

*) Plac. phil. III, 116. Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ λειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν. Ob ὑγρασία sein eignes Wort sei, ist wol nicht gewiß, aber sehr wahrscheinlich, und eben so wo ἔκκαυσις, entweder für die primitive Ausscheidung des warmen oder für das zweite gleichsam Ergriffenwerden des trokknen und feuchten von der Wärme.

**) Comment. in Phys. fol. 6 b. καὶ οὕτω μέν, φησι, λαμβανόντων δόξειεν ἂν ὁ Ἀναξαγόρας τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους ποιεῖν, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν, τὸν νοῦν. εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ὡρισμένον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν, τόν τε ἄπειρον φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιεῖν Ἀναξιμάνδρῳ.

zurükkgeführt *). Nachdem er nämlich gesagt, Anaxagoras lehre, in jedem sei etwas von allem, jedes aber sei und werde das am deutlichsten, wovon am meisten darin sei, fährt er fort, Wenn man es nun so nehme, so scheine freilich Anaxagoras der materialen Principien unendlich viele zu sezen, und nur für die Bewegung und Entstehung Eine Ursache, den Verstand. Wenn man aber jene Mischung aller Dinge als ein einziges sowol der Art als der Größe nach unbestimmtes Wesen ansähe: so würde er dann nur zwei Principien sezen, jenes unendliche Wesen und den Verstand, so daß er offenbar in der Vorstellung von den körperlichen Elementen dem Anaximandros sehr nahe komme. Dieses „nur sehr nahe" bezieht sich nun eben darauf, daß das auszuscheidende bei Anaxagoras schon in dem Unendlichen ist, bei Anaximandros aber erst in und mit der Ausscheidung wird; welchen Unterschied auch Theophrastos ausdrükkt **). Eine andere Annäherung beider findet sich in der aristotelischen Metaphysik ***), wo im Gegentheil dem Anaximandros eine Mischung beigelegt wird; allein die Stelle ist ohnstreitig mehrfach verdorben. Zwar zeugen auch andere Nachrichten von einer Mischung, die in seiner Darstellung vorkomme ****); allein sie ist keinesweges das ursprüngliche, sondern sie entsteht schon aus den ausgeschiedenen 114
Gegensäzen, und vielleicht ließ er aus ihrer ursprünglich unordentlichen und chaotischen Mischung, damit auch dieser alten mythischen Vorstellung ihr Recht widerführe, sich erst allmählig die

*) Genau so sagt Simplicius anderwärts in Phys. fol. 33. *καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδραν συνηθῶν κ. τ. λ.*

**) ibid. *ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.*

***) XI, 2. *καὶ τοῦτό ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν βέλτιον γὰρ ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.*

****) Stob. Ecl. phys. p. 500. *Ἀναξίμανδρος τὸν οὐρανὸν φησιν εἶναι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος.* conf. Euseb. Praep. I, 8. *φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀϊδίου γονίμου θερμὸν καὶ ψυχρὸν κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι.*

Welt bilden. Weil nun das Princip ſelbſt nie erſcheinen kann, muß es in ewiger Bewegung ſein, um die Gegenſäze auszuſcheiden, und ſo die Welt und in ihr dann den untergeordneten Kreislauf des Entſtehens und Vergehens hervortreten zu laſſen. Und ſo ſchwebt das Unendliche des Anaximandros in ſeiner Unbeſtimmtheit faſt ſelbſt zwiſchen dem körperlichen und unkörperlichen in ewiger Bewegung, ſelbſt Eins und unverändert, aber alle ſeine, man weiß nicht, ſoll man ſagen Theile oder Werke in immerwährender Veränderung darſtellend *), und was aus der ewigen Einheit heraustritt in die kurze Freude des für ſich beſtehenden Lebens durch den Untergang wieder ſtrafend, jedes zu ſeiner Zeit, nach den Ordnungen eines ewigen Rechts. Wenn man nun den Thales mit ſeinem Grundweſen, dem Waſſer, und ſeiner Erzeugungsart durch Verdünnung und Verdichtung an dieſe Idee des Anaximandros hält: ſo iſt nicht zu ſehen, wie dieſe ungleich ſpeculativere aus jener habe entſtehen können, oder wie gar im eigentlichen Sinne Anaximandros des Thales Schüler μαθητής oder wol Nachfolger διάδοχος könne genannt werden **). Indeſſen muß es neben dieſer noch eine andere Sage gegeben haben, welche ihn dem Thales mehr gleich geſtellt hat. Denn eine ſolche liegt offenbar einer Erzählung beim Jamblichos ***) zum Grunde, daß Pythagoras nach einander zum Thales und Anaximandros gereiſt ſei, und mit jedem beſonders philoſophirt habe. Zeitgenoſſen waren ſie allen Nachrichten zufolge und an einem Orte lebend, nur Anaximandros jünger, woraus die ſpätere Zeit,

*) Diog. Laert. II, 1. καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.

**) So nennt ihn Simpl. in Phys. fol. 6 a., anderwärts Coel. fol. 151. πολίτης καὶ ἑταῖρος. Suidas weiß noch mehr, und ſezt συγγενὴς hinzu. Auch Sextus bisweilen behutſamer in ſolchen Dingen, nennt ihn ἀκουστὴν τοῦ Θάλεω.

***) de vita Pyth. segm. 11 und 12.

die den Begriff der Schule überall hineintrug, nicht verfehlte ein so bestimmtes Verhältniß zu bilden.

Wenn aber doch aus des Anaximandros Urwesen durch einen innern Prozeß alle wahrnehmbare Materie entsteht, es also seiner Natur nach ein materielles Princip ist, und jene ewige Bewegung, durch welche die Weltbildung bedingt ist, dem Princip ursprünglich und nothwendig einwohnt, nicht wie des Anaxago- 115
ras Verstand ein von außen gleichsam später hinzukommendes ist; zu welchen soll man ihn nun zählen, zu denen die mit Gott philosophirt haben, oder die ohne Gott? Einige läugnen gradehin daß er einen Gott angenommen, weil sich nirgend bei ihm eine Spur zeige von einer bewußten Macht an der Spize aller Dinge. Andere bejahen es großmüthig, wegen jener oben angeführten Worte, das Princip sei göttlich, weil es unsterblich sei und unvergänglich. Diese könnten noch dazu genommen haben, was Simplicius zu der Stelle des Aristoteles, in der jene Worte vorkommen, bemerkt *), Es sei kein Wunder, daß Anaximandros sein Unendliches göttlich nenne, sondern ganz natürlich; denn er wolle dadurch anzeigen daß Gott noch über demselben stehe, indem ja göttlich etwas sei dadurch daß es Antheil habe an Gott." Gewiß aber ist aus dieser Stelle nicht zu schließen daß in solchem Sinne etwas über die Gottheit in der Schrift des Anaximandros vorgekommen sei. Simplicius raisonnirt nur aus dem Worte θεῖον, und hat hier im dritten Buche schon gar nicht mehr jenen Sinn der Genauigkeit, die eignen Worte des Anaximandros auszuscheiden und wenn er konnte weiter zu verfolgen, sondern schon oberflächlicher hält er sich nur an das was ihm eben aufstößt. Was aber die Sache betrifft, so möchte ich sagen, wenn Anaximandros unter den Gegensäzen, die er aufstellte, auch

*) Simpl. ad. Phys. fol. 107. καὶ οὐδὲν ἄτοπον, εἰ θεῖον ἐκάλει, μᾶλλον δὲ ἀναγκαῖον, ἐκ τούτου γὰρ ἐδείκνυτο τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι, θεῖον γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ μέτοχόν ἐστιν.

den aufgeſtellt hätte zwiſchen Geiſt und Materie, und hätte dennoch ein ſtreng materielles Princip allein walten laſſen, und dieſem den Geiſt völlig untergeordnet als ein einzelnes und ſpäteres Erzeugniß, dann dürfte man ihn wol einen ἄθεος nennen, und dann läugnen daß er ein Philoſoph geweſen; denn kein wahrer Philoſoph war jemals ohne Gott. Weder aber kannte Anaximandros jenen Gegenſaz; denn den Aelteſten war das Leben Eines, die Seele eben ſowol das erkennende als das organiſch bewegende, und alſo Seele und Leib, lezteres im eigentlichen Sinne genommen, ungeſchieden; noch auch darf man von ihm ausſagen, es offenbare ſich in ihm eine Neigung, vermöge deren er, wenn er jenen Gegenſaz gekannt hätte, der Materie einen Vorrang würde beigelegt haben über den Geiſt. Vielmehr, wenn ihm plözlich die Kenntniß jenes Gegenſazes aufgegangen wäre, wie würde dies auf ſeine Philoſophie gewürkt haben? Wenn
110 ſein Unendliches die Möglichkeit aller Gegenſäze in ſich begriff, und ſie ſich alle aus ihm ausſchieden: ſo ſchied ſich dann auch in ſeiner Ordnung der des Bewußten und Unbewußten aus, und ſein Urweſen war eben ſowol die Gleichgültigkeit dieſer beiden entgegengeſezten wie aller übrigen. Denn daß das Bewußtſein, wie es uns in der Erfahrung gegeben iſt, nothwendig unter der Form des Gegenſazes ſteht, und es ſo nur in dieſem Gebiete das bewußtloſe gegen ſich über habend vorkommen kann, das leuchtet wol jedem ein. Darum ſcheint es richtiger, dem Anaximandros und andern ähnlichen den Vorwurf des Atheismus nicht zu machen, weil wir ihn mit demſelben Recht wieder bekommen könnten aus ihrem Standpunkt, wenn ſie uns beſchuldigten daß auch wir die eine Seite des Gegenſazes über die Einheit erhöben. Doch dies ſoll nur als ein Warnungszeichen auch hier aufgeſtellt ſein. Denn was nach mehreren Nachrichten *) Ana-

*) Cic. de nat. Deor. I, 10. Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innume-

rimandros in einem andern Sinne von den Göttern gelehrt hat, auch ihnen nämlich komme Entſtehen zu und Untergang, nur nach langen Zwiſchenräumen, ſie wären nämlich die Geſtirne oder die unendlichen Himmel, oder die unzähligen Welten; dieſes, wie es auf der einen Seite vollkommen ſeinem Grundſaze gemäß iſt, daß alles aus den Gegenſäzen beſtehende die Freude ſeines Daſeins wieder durch Untergang bezahlen müſſe, würde ihn auf der andern Seite bei uns der Gotteslängnung nicht verdächtig machen; vielmehr würden wir es natürlich finden, daß er die vielen Götter eben dahin ſtellt, wo alles viele ſich finden muß, und wir würden darin nur das Beſtreben erkennen, welches ſich durch einen großen Theil der helleniſchen Philoſophie hindurchzieht, und an deſſen Stelle erſt ſehr ſpät ein entgegengeſeztes tritt, nämlich die volksmäßigen mythiſchen Vorſtellungen von Göttern an eine ihrem wirklichen Inhalt angemeſſene untergeordnete Stelle zu bringen, und ganz zu trennen von dem, daß ich mich ſo ausdrükke, noch unbeſtimmten Entwurf der Idee eines höchſten Weſens, welchen auszuführen und wirklich zu denken das lezte Ziel aller Philoſophie iſt. Doch in jenen Zeugniſſen ſind die Ausdrükke zu verſchieden und zu wenig im älteſten Stil, als daß man beſtimmt ausmitteln könnte, wie Anaximandros dieſes gemeint.

Allein die Sache grenzt ganz nahe an eine Frage, welche 117
ſich, wenn anders die über ſein Princip als abgemacht kann angeſehen werden, zunächſt aufdringt, nämlich, ob er wirklich unzählige Welten angenommen, welche entſtehen und vergehen. Auch hier tritt der Fall ein, daß Ariſtoteles an einzelnen Stellen *) zwar einen Unterſchied feſtſtellt zwiſchen ſolchen die nur

rabiles esse mundos. — Stob. Ecl. phys. I, p. 56. Ἀναξίμανδρος ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς. — Plac. Phil. I, 7. Ἀναξίμανδρος τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς.

*) Phys. VIII, 1. Man muß hier unter ἀπείρους κόσμους unzählige verſtehen, weil es nur dem ἕνα κόσμον gegenüberſteht, wie es auch Simplicius durch ἀπείρους τῷ πλήθει erklärt.

Eine Welt angenommen, und ſolchen die unzählige entſtehende und wieder vergehende, daß er aber auch hiebei wie oben bei den Zwiſchenweſen den Anarimandros meines Wiſſens nirgends namentlich anführt, die ſpäteren hingegen ihm dieſe Annahme beſtimmt beilegen. So Cicero in der oben angezogenen Stelle, ſo Simplicius *), ſo Euſebius **) aus dem Plutarch, auch der falſche Plutarch ***). Und auch hier fehlt es nicht an Ausdrükken, jedoch minder gewichtigen, die das Gegentheil zu ſagen ſcheinen, auch bei denſelben Schriftſteller. Und hier kann die Behauptung nicht, wie in jenem Fall, ihren Grund gehabt haben in der Verlegenheit, auf wen jene Worte des Ariſtoteles zu beziehen wären; denn Empedokles wenigſtens und Herakleitos waren gleich bei der Hand. Sondern allerdings müſſen Aeußerungen des Anarimandros dieſer Nachricht zum Grunde liegen, die uns leider nicht urſprünglich und zuſammenhangend zugekommen ſind, deren eigentlichem Gehalt wir aber doch müſſen auf die Spur zu kommen ſuchen. Der Ausdrukk von mehreren Welten, welche entſtehen und vergehen, kann aber auf mehrerlei Arten verſtanden werden. Einmal ſo, daß durch Zeitpunkte gänzlicher Zerſtörung unterbrochen, verſchiedene Weltordnungen auf einander folgen, was aber jedesmal zugleich vorhanden iſt, nur Eine Welt bildet. Dann ſo, daß das aus dem unendlichen Princip ausgeſchiedene urſprünglich in mehrere Welten vertheilt iſt, die alſo keine Gemeinſchaft gegenſeitigen Wirkens mit einander haben,

118

*) in Phys. fol. 6. ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. — fol. 257 b. οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ᾽ ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων.

**) Praep. I, 8. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

***) de plac. phil. I, 3. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεται.

die aber in dieſer Geſchiedenheit ſämmtlich immer fortdauern. Endlich ſo, daß mehrere geſchiedene Welten gleichzeitig vorhanden ſind, entweder aber in gewiſſen Zeitpunkten alle auf einmal zerſtört werden und dann wieder entſtehen, oder daß dieſes Schikkſal ſie einzeln trifft, die eine früher, die andere ſpäter. Das erſte, daß jedesmal nur Eine Welt vorhanden iſt, dieſe aber bisweilen zerſtört wird und neu wieder entſteht, ſcheint zwar die widerſprechenden Ausſagen leicht zu vereinigen, denn ſo könnte er in dem einen Sinn von Einer Welt geredet haben, in dem andern von vielen; allein es ſteht im Widerſpruch mit zwei nach den wichtigſten Zeugniſſen höchſt wichtigen Punkten in der Theorie des Anaximandros. Denn wenn er zuerſt ſein Princip deswegen unendlich angenommen, damit die Erzeugung nirgend und niemals dürfe gehemmt werden, wie kann er eine Zeit angenommen haben, wo ſie wirklich gehemmt war, vom Anfang einer Weltzerſtörung an bis zur Entſtehung einer neuen? und wenn er als Urſache aller Erzeugung geſezt eine ewige Bewegung ſeines unendlichen Princips, wie alle einſtimmig bezeugen, wie kann das Princip in Bewegung geweſen ſein auch in jenen Zwiſchenräumen? oder wie kann die ewige Bewegung des Unendlichen je gelitten haben eine gänzlich vollendete Zerſtörung? Das zweite aber ſollte mich auch ſehr wundern, wenn ſich nämlich Anaximandros eine gleichzeitige Mehrheit gänzlich geſchiedener Welten gedacht hätte. Dies nämlich ſcheint nur möglich zu ſein, wenn man anfängt, der Erde eine untergeordnete Stelle anweiſend, die Geſtirne als für ſich beſtehende Weltkörper anzuſehen. Denn wenn dieſe nicht die mehreren Welten ſein ſollen: ſo müßte eine ſolche Mehrheit angenommen werden, ohne die mindeſte Gewährleiſtung der Sinne für den Gedanken, welches wol ſchwerlich jenem Zeitalter kann für angemeſſen gehalten werden. Und welches Bedürfniß des Verſtandes ſollte grade denjenigen auf dieſen Gedanken gebracht haben, deſſen ganze Forſchung ſo entſchieden auf die Seite der Einheit und der Unterordnung aller

Gegenſäze gerichtet iſt? Man ſollte vielmehr denken, geſezt auch er hätte eine Vertheilung des endlichen Seins in mehrere Weltkörper angenommen: ſo müßte er doch dieſen, wenn auch nur als entgegengeſezten und irgendwie im Gleichgewicht ſtehenden, eine Zuſammengehörigkeit und gegenſeitige Abhängigkeit, alſo eine höhere Einheit zugeſchrieben haben. Allein auch daß in dieſem
119 untergeordneten Sinn Anarimandros eine Mehrheit von Welten angenommen und die Geſtirne als ſolche angeſehen habe, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Man könnte es freilich leicht ſchließen, wenn der eine ſagt, ſeine vergänglichen Götter ſeien die unzähligen Welten, und der andere die Geſtirne ſeien ſeine Götter; aber näher betrachtet ſcheint man es zurükknehmen zu müſſen, wenn man folgendes bedenkt. Alle ſtimmen überein, daß er der Erde den mittleren Plaz eingeräumt, wo ſie durch nichts gehalten, vermöge ihres gleichen Abſtandes von allem anderen im Gleichgewicht ſchwebe. So Diogenes *), Pſeudoorigenes **), Simplicius ***) und Ariſtoteles ſelbſt ****). Eine etwas abweichende Ausſage führt Menagius an vom Theon von Smyrna †), die Erde ſchwebe und bewege ſich um die Mitte der Welt. Allein ich möchte dieſer Worte wegen, die ich weiter zu verfolgen außer Stande bin, nicht gern einen Mittelpunkt der Welt

*) II, 1. *μέσην τε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν οὖσαν σφαιροειδῆ.*

**) Philos. cap. VI. *τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπ' οὐδενὸς κρατουμένην μένουσαν διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν.*

***) Comment. in libr. de Coel. fol. 126.

****) de Coel. II, 13. *εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος.*

†) ad Diog. Laert. II, 1. *ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.* Die Worte finden ſich nicht in dem von Bullialdus herausgegebenen Theile des Theon, und Menagius muß ſie wahrſcheinlich in dem noch ungedrukkten Abſchnitt von der Aſtronomie handſchriftlich geleſen haben.

außerhalb der Erde annehmen, ſondern wenn man ihnen überhaupt einen Werth beilegen will, wie es der Zeuge ja wol verdient, möchte ich glauben, Anaximandros habe der Erde eine Achſendrehung oder eine ſchwankende Bewegung um ihren Mittelpunkt zugeſchrieben, der zugleich der Mittelpunkt der Welt ſei; denn nur ſo läßt ſich dieſes Zeugniß mit allen andern vereinigen. Die Geſtirne aber waren ihm, wenn wir die zerſtükkelten Nachrichten irgendwie in eins zuſammenfaſſen wollen *), große um vieles, wieviel aber ſtimmt nicht allen überein, die Erde über- 120
treffende Maſſen von Luft zuſammengefilzt, Feuer in ſich enthaltend, das aus der Nabe, welche die uns ſichtbare Scheibe bildet, ausſtröme, entſtanden aus einer um die die Erde umgebende Luft gebildeten und hernach geplazten Feuerrinde, geordnet zu oberſt die Sonne, bei ihr der Mond, und zu unterſt die übrigen Geſtirne **). Hier iſt alſo zuerſt alles durchaus Ein Syſtem und nirgend eine völlige Geſchiedenheit des Daſeins; denn was hieße oben und unten, wenn nicht eine Beziehung auf ein und

*) Theodoret. graec. cur. IV, P. 797. *συστήματα ἄττα τοῦ ἀέρος τροχοειδῶς πεπιλημένα πυρὸς ἔμπλεα.* — Orig. Philos. VI. *τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρὸς ἀποκριθέντα τοῦ κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος.* — Euseb. Praep. I, 8. *καί τινα φλογὸς σφαῖραν περιφῦναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ φλοιῷ δένδρῳ, ἧς τινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους, ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.* — Plac. phil. II, 20. *κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσιπλάσιονα τῆς γῆς ἁρματείου τρόχου τὴν ἀψῖδα παραπλησίαν ἔχοντα κοιλὴν πλήρη πυρὸς, ἧς κατά τι μέρος ἐκφαινούσης τὸ πῦρ διὰ στομίου ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.* — Theodoret. graec. cur. I, P. 718. *ἐκτάκις εἴκοσι πλάσιονα τῆς γῆς τὸν ἥλιον.* — Plac. phil. II, 25. *τὴν σελήνην κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλάσιονα τῆς γῆς ὥσπερ τὸν ἥλιον πλήρη πυρός.* — Stob. Ecl. Phys. P. 510. *πεπλήματα ἀέρος τροχοειδῆ πυρὸς ἔμπλεα, κατά τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλογάς.*

**) Stob. ibid. *καὶ ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τοὺς πλανήτας.* — Eben ſo de plac. philos. II, 15.

daſſelbe dritte ſtatt fände? Aber demnächſt ſind auch die Geſtirne durch ihre Bildung ſelbſt an die Erde geknüpft, und keines derſelben enthält für ſich ein vollſtändiges Ganze der Gegenſäze, welches doch allein im eigentlichen Sinne eine Welt ſein kann. Denn an Luft und Feuer haben ſie wol den Gegenſaz des trokknen und feuchten, aber nur auf der Seite des warmen, das kalte aber, Erde nämlich und Waſſer, fehlt ihnen ganz. Alſo kann weder jedes für ſich, noch können alle verbunden, ein vollſtändiges Syſtem des Daſeins, eine Welt bilden, ſondern nur mit der Erde zuſammen können ſie das. Denn offenbar iſt die Sonderung von Erde und Waſſer als Kern, und die von Luft und Feuer als Rinde, die urſprüngliche Ausſcheidung des Gegenſazes von ſchwer und leicht. Wenn alſo die Geſtirne mit der Erde zuſammen nur Eine Welt bilden, was bleibt übrig, als entweder der Ausdrukk von einer Mehrheit der Welten iſt überhaupt nicht eigentlich zu nehmen, oder Anaximandros muß ſich zu dieſer aus unſerer Erde und ihren Geſtirnen beſtehenden Welt noch mehrere gedacht haben. Aber warum? und welche Betrachtung ſollte ihn bewogen haben, durch Annahme einer ſolchen Mehrheit ſich die ſchöne Einheit in der weltbildenden Bewegung ſeines Unendlichen gleichſam zu zerſtören? Denn wenn wir die Zeugniſſe für hinreichend halten, und wörtlich auffaſſen, ſo bleibt uns nur übrig, das Factum anzunehmen und die Gründe aufzuſuchen. Ich kann mir nur Eines denken. Nach jenem Hauptgrundſaz des Anaximandros findet auch eine Aufreibung der Dinge ſtatt, wodurch nämlich jedes ſeine Strafe giebt. So lange nun dieſe im Gleichgewicht bleibt mit der Erzeugung, läuft auch das wechſelnde Daſein der Welt nach ſeinen Geſezen unverrükkt ab. Tritt aber ein Uebergewicht des Zerſtörungsprozeſſes ein: ſo würde dann, wenn es nur Ein Syſtem gäbe, eben jene gänzliche Auflöſung begründet ſein, die Anaximandros nicht kann eintreten laſſen. Nun ſind allerdings Spuren, daß er ſich ein wechſelndes Uebergewicht der Prozeſſe gedacht habe; darauf deuten die

121

Ausdrükke ὑγρασία und ἔκκαυσις, und das Meer, als nur der Ueberreſt des Feuchtungsprozeſſes nach wieder überhandgenommenem Verbrennungsprozeß, deutet allerdings auf eine weit über das Gleichgewicht hinausgehende Ausdehnung dieſes Prozeſſes. Und gewiß iſt es auf alle Weiſe, was hier nicht weiter kann ausgeführt werden, natürlicher im Gebiet des Wechſels überhaupt auch ein ſolches wechſelndes Uebergewicht anzunehmen, als ein immer unverrükkt bleibendes Gleichgewicht. Hat er ſich nun Leben und Tod, beides im weiteſten Sinn als Erzeugung und Untergang des mannigfaltig geſtalteten die Gegenſäze beweglich in ſich vereinigenden, auch als entgegengeſezte Prozeſſe gedacht: ſo mußte er auch hier ein wechſelndes Uebergewicht annehmen. So finden ſich auch Nachrichten von allmähliger Zunahme des Organiſationsprözeſſes, der zuerſt, wahrſcheinlich nachdem der Waſſerbildungsprozeß ſeine größte Höhe erreicht hatte und abzunehmen anfing, im naſſen ſich in rohen und abentheuerlichen Geſtalten gezeigt, die auf dem trokknen nur ein kurzes Leben gefriſtet, allmählig aber ſei der organiſche Bildungsprozeß vollkommen geworden, und nachdem andere Thiere ſchon beſtändiges Leben und Erneuerung aus ſich ſelbſt gewonnen an der Stelle der urſprünglichen Erzeugung aus dem feuchten, ſei auch der Menſch entſtanden, zuerſt aber auch ohne Selbſtſtändigkeit, von andern Thieren wahrſcheinlich auch nur für ein kurzes kindiſches Leben ernährt, bis endlich auch er zur Ernährungs- und Zeugungsfähigkeit allmählig herangereift ſei *). Wenn nun dem auch wieder gegenüber ſtehn muß ein zurükktretender Belebungs- und

*) Dies iſt gewiß die eigentliche Vorſtellung des Anaximandros, wie man ſie ſich aus dem Bericht des Plutarchos bei Euseb. Praep. I, 8 ergänzend zuſammenſezen kann. Denn was im Plut. Symp. VIII, 8 ſteht, daß grade der Fiſch der gemeinſame Vater der Menſchen ſei, iſt gewiß aus jenen beiden Säzen vom urſprünglichen Hervorgehen aller Thiere aus dem feuchten und von der anfänglichen Unbehülflichkeit des Menſchen ſpottend zuſammengebildet.

122 hervortretender Zerſtörungsprozeß: ſo kann beides freilich auf einander folgen und in gemildertem Sinne der leztere als Weltzerſtörung dargeſtellt werden, und der aufs neue wieder hervortretende Belebungsprozeß als neue Weltbildung, denn Welt iſt doch nur wo ein Syſtem des Lebens dem bloß elementariſchen Daſein gegenüberſteht, und dies wären denn die im uneigentlichen Sinne auf einander folgenden Welten. Allein wenn bei Anaximandros der Gedanke vielleicht ſtark hervorgetreten, daß wenn in einem langen Zeitraum in der einen Welt nur der Belebungsprozeß überwiege, alsdann auch während dieſer Zeit die Gerechtigkeit nicht vollkommen ſei, ſondern erſt nachkomme, hat er, ſage ich, auf dieſen Gedanken einen großen Werth gelegt: ſo kann es wol ſein, daß er ſeinem Grundſaz zu Liebe, und damit die Gerechtigkeit des Urweſens auch als gleichſam die innere und geiſtige Natur deſſelben ewig und ſich immer gleich ſei, mehrere Welten hat neben einander beſtehen laſſen, damit während in der einen die Belebung vorherrſche, in der andern Tod und Zerſtörung walten könne, und ſo zu jeder Zeit Gerechtigkeit geübt werde, und dies wären denn die im eigentlichen Sinn neben einander beſtehenden Welten. Ob nun dieſe ethiſche Betrachtung ſo viel Gewicht gehabt, und welche von beiden Auslegungen alſo die richtige ſei, wage ich nicht zu entſcheiden, da diejenigen, welche dieſer anaximandriſchen Mehrheit der Welten erwähnen, von ihrem Verhältniß gegen einander, und von ihrer Gleichheit oder Verſchiedenheit gar nicht berichten, wir auch gar nicht entſcheiden können, ob und wie Anaximandros ſich der beiden Wörter *οὐρανὸς* und *κόσμος*, die hier vorkommen, bedient habe. Denn bekannt iſt ja die große Sorgloſigkeit, womit alle Späteren bei der Beſchreibung alter Meinungen junge Ausdrükke, zumal ariſtoteliſche, gebraucht, ja nicht ſelten den eigenen Worten der Alten eingemiſcht haben. Und was von den Wörtern ſelbſt gilt, das gilt auch von ihren Bedeutungen und Gebrauchsweiſen, von

ihrer Verwechſelung und Unterſcheidung. Wie leicht ſich Anaximandros des Wortes οὐρανὸς in der Mehrzahl kann bedient haben, ohne daß von einer Mehrheit der Welten die Rede ſein dürfe, leuchtet ein. Denn er theilte, wie wir oben geſehen, die Geſtirne in zwei Sphären, und dieſe konnte er οὐρανὸς nennen. Ja dies iſt ſogar überwiegend wahrſcheinlich; denn von dieſen konnte vollkommen geſagt werden, was Stobäus *) berichtet, der Himmel ſei aus der Miſchung des warmen und kalten entſtanden, nämlich, indem ſich das kalte, feuchtes und trokknes zuſammen, zur innern Sphäre gebildet als Waſſer und Erde, bildete 123
ſich auch das warme, feuchtes und trokknes zuſammt, zur äußeren aus Feuer und Luft beſtehenden Himmelsſphäre, in welcher dann die Geſtirne entſtanden. Und ſo kann er auch κόσμους, wenn das Wort ihm angehört, vielleicht in engerem Sinne gebraucht haben, eben von dem Gebiete des eigentlichen Lebens, welches die ausgeſchiedenen Gegenſäze wieder in ſich vereint, und in der Mehrzahl von den verſchiednen Syſtemen des Lebens, wie ſie nach dazwiſchen getretener partieller Zerſtörung auf einander folgen, oder von den verſchiedenen Perioden der unvollkommenen und vollkommenen organiſchen Bildung. So daß dieſes wol ganz im ungewiſſen bleiben muß, und nur aus dem ungereimten, das ihm auf den erſten Anblikk anklebt, kann errettet werden.

Und hieran ſchließe ſich nun das lezte, worüber die Alten widerſprechend berichten, nämlich, wie ſich eigentlich Anaximandros die Geſtalt der Erde gedacht habe. Denn Diogenes ſagt beſtimmt, die Erde habe nach ihm Kugelgeſtalt; und man könnte denken, dafür ſtimme auch die Ausſage des Simplicius **), die Erde ruhe vermöge der Gleichförmigkeit und des Gleichgewichts.

*) Ecl. phys. P. 500.

**) in libr. de Coel. fol. 126. κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸ ἰσόῤῥοπον.

Allein theils ſtellt hier Simplicius den Anaximandros mit dem Platon zuſammen, und hat offenbar ſolche Ausdrükke gewählt, welche auch dieſem genügen, denn Ariſtoteles ſagt hier nur *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*, theils kann man am Ende, wenn man einmal eine Art von Schwimmen zugiebt, beides ſezen, auch von einem nicht kugelförmigen Körper, wenn er nur einen ſymmetriſchen Mittelpunkt hat. Und ſo ſcheint das Zeugniß des Diogenes allein nicht Stand zu halten gegen jenes weit beſtimmtere, welches Euſebius *) aus Plutarch mittheilt, die Erde nämlich ſei nach Anaximandros walzenförmig, ſo daß die Höhe den dritten Theil betrage von dem Durchmeſſer. Denn ſo beſtimmte Angaben pflegen ſelten erdichtet zu ſein, und dieſe finden wir hier mitten unter andern unbezweifelt dem Anaximandros angehörigen Meinungen, daß ſie auch nicht leicht anderwärts her kann übertragen ſein. Zudem ſtimmt ſie gar ſehr mit der radförmigen Geſtalt, die er nach alten Zeugniſſen den Geſtirnen gegeben. So daß ich an der Sache nicht zweifeln möchte; wie aber Anaximandros auf dieſe Beſtimmung gekommen, das möchte wol ſchwerlich auszufinden ſein. Nicht leicht wol würde Anaximandros, wenn Thales, der wol vorzüglich im mathematiſchen und aſtronomiſchen ſein Vorgänger und Lehrer mag geweſen ſein, ſchon die Kugelgeſtalt der Erde behauptet hätte, wie einige ihm zuſchreiben, dieſe Meinung wieder verlaſſen haben. Von der alten ſcheiben- oder ſchildförmigen Geſtalt der Erde aber kann er wol zu dieſer gekommen ſein, wenn er annahm, oder nach irgend einer Analogie berechnete, denn eine Rechnung ſcheint doch zum Grunde
124 zu liegen, daß und wie tief der ſchwimmende Körper in ſeinem Medium müſſe untergetaucht ſein. Und man könnte ſagen, die Angabe eines beſtimmten Verhältniſſes der Tiefe zur Höhe weiſe mehr auf die ſchildförmige Geſtalt zurükk in der ein ſolches Ver-

*) Praep. I, 8. *ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχων δὲ τοσοῦτον βάθος, ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος.*

hältniß ſchon liege, und alſo auch auf einen oben als Kugelabſchnitt abgerundeten Cylinder, der dann um ſo leichter den Uebergang gebildet haben kann zur Kugelgeſtalt. Die Ausſage des Diogenes hat noch dieſes gegen ſich, daß ſie gar zu leicht nur auf einem anderen Ausdrukk beruhen kann, deſſen er ſich auch bedient, σφαῖραν κατεσκεύασε, der ſich gar leicht ſo verſtehen läßt, er habe einen Globus verfertigt. Eben daraus iſt vielleicht auch die Angabe bei Suidas *) entſtanden, die ihm eine Schrift unter dem Titel σφαῖρα zuſchreibt. Wenn aber jene Auslegung gegründet wäre, ſo würde dies Eratoſthenes wol gewußt und Strabo **) es uns gewiß eben ſo gut aus ihm berichtet haben, als er berichtet, Anaximandros habe die erſte geographiſche Tafel verfertiget. Und wenn Anaximandros ein beſonderes Buch γῆς περίοδος oder ein Buch σφαῖρα, das nicht die Himmels- ſondern die Erdkugel zum Gegenſtand gehabt, geſchrieben hätte: ſo würde Strabo nicht ſo deutlich ſagen, Anaximandros habe die erſte Tafel, Hekatäos aber die erſte geographiſche Schrift geliefert. Alles dies iſt offenbar genug durch Mißverſtand aus jener Tafel entſtanden. Und auch wenn Anaximandros ſchon ein eignes aſtronomiſches Werk ausgegeben hätte, würden beſtimmtere Nachrichten darüber vorhanden ſein. Ob aber jene Tafel ein für ſich beſtehendes Kunſtwerk oder nur eine erläuternde Zugabe zu ſeiner Schrift geweſen, iſt wol nicht zu beſtimmen. Gewiß hat es nur Eine und zwar kurz zuſammengedrängte Schrift von ihm gegeben, eine κεφαλαιώδης ἔκθεσις τῶν αὐτῷ ἀρεσκόντων, wie ſie Laertius nennt. Denn anders iſt es von dem nicht zu erwarten, welchem es Themiſtius ***) zum Verdienſt rechnet, ich weiß nicht, ob den Pherecydes bezweifelnd oder überſehend,

*) ἔγραψε περὶ φύσεως, γῆς περίοδον, περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά.

**) im erſten Buche.

***) Orat. XX.

oder unſern früher ſtellend, daß er der erſte unter den Hellenen die Bahn gebrochen, in ungebundener Rede über dieſe Gegenſtände öffentlich zu ſchreiben, was vorher ungewöhnlich geweſen und vielleicht für ſchimpflich gehalten worden. Was ihm außerdem von Schriften beigelegt wird, iſt entweder mißverſtanden oder erdichtet. Von den mathematiſchen auch ſtreitigen Verdienſten und Entdekkungen des Mannes zu reden, war nicht dieſes Ortes.

# III.

# Ueber die verſchiedenen Methoden des Ueberſezens.

Vorgeleſen den 24. Junius 1813.

Die Thatſache, daß eine Rede aus einer Sprache in die an- 143
dere übertragen wird, kommt uns unter den mannigfaltigſten Geſtalten überall entgegen. Wenn auf der einen Seite dadurch Menſchen in Berührung kommen können, welche urſprünglich vielleicht um den Durchmeſſer der Erde von einander entfernt ſind; wenn in eine Sprache aufgenommen werden können die Erzeugniſſe einer andern ſchon ſeit vielen Jahrhunderten erſtorbenen: ſo dürfen wir auf der andern Seite nicht einmal über das Gebiet Einer Sprache hinausgehen, um dieſelbe Erſcheinung anzutreffen. Denn nicht nur daß die Mundarten verſchiedener Stämme eines Volkes und die verſchiedenen Entwikkelungen derſelben Sprache oder Mundart in verſchiedenen Jahrhunderten ſchon in einem engeren Sinne verſchiedene Sprachen ſind, und nicht ſelten einer vollſtändigen Dolmetſchung unter einander bedürfen; ſelbſt Zeitgenoſſen, nicht durch die Mundart getrennte, nur aus verſchiedenen Volksklaſſen, welche durch den Umgang wenig

verbunden in ihrer Bildung weit auseinander gehen, können ſich öfters nur durch eine ähnliche Vermittlung verſtehen. Ja ſind wir nicht häufig genöthiget, uns die Rede eines andern, der ganz unſeres gleichen iſt aber von anderer Sinnes- und Gemüthsart, erſt zu überſezen? wenn wir nämlich fühlen daß dieſelben Worte in unſerm Munde einen ganz anderen Sinn oder wenigſtens hier einen ſtärkeren dort einen ſchwächeren Gehalt haben würden
144 als in dem ſeinigen, und daß, wenn wir daſſelbe was er meint ausdrükken wollten, wir nach unſerer Art uns ganz anderer Wörter und Wendungen bedienen würden: ſo ſcheint, indem wir uns dies Gefühl näher beſtimmen, und es uns zum Gedanken wird, daß wir überſezen. Ja unſere eigene Reden müſſen wir bisweilen nach einiger Zeit überſezen, wenn wir ſie uns recht wieder aneignen wollen. Und nicht nur dazu wird dieſe Fertigkeit geübt, um was eine Sprache im Gebiet der Wiſſenſchaften und der redenden Künſte hervorgebracht hat, in fremden Boden zu verpflanzen und dadurch den Wirkungskreis dieſer Erzeugniſſe des Geiſtes zu vergrößern; ſondern ſie wird auch geübt im Gewerbsverkehr zwiſchen einzelnen verſchiedener Völker, und im diplomatiſchen Verkehr unabhängiger Regierungen mit einander, deren jede nur in ihrer eigenen Sprache zur andern zu reden pflegt, wenn ſie, ohne ſich einer todten Sprache zu bedienen, ſtreng auf Gleichheit halten wollen.

Allein natürlich, nicht alles was in dieſem weiten Umkreiſe liegt, wollen wir in unſere jezige Betrachtung hineinziehen. Jene Nothwendigkeit auch innerhalb der eignen Sprache und Mundart zu überſezen, mehr oder minder ein augenblikkliches Bedürfniß des Gemüthes, iſt eben auch in ihrer Wirkung zu ſehr auf den Augenblikk beſchränkt, um anderer Leitung als der des Gefühls zu bedürfen; und wenn Regeln darüber ſollten gegeben werden, könnten es nur jene ſein, durch deren Befolgung der Menſch ſich eine rein ſittliche Stimmung erhält, damit der Sinn auch für das minder verwandte geöffnet bleibe. Sondern wir

nun dieſes ab, und bleiben ſtehen zunächſt bei dem Uebertragen aus einer fremden Sprache in die unſrige: ſo werden wir auch hier zwei verſchiedene Gebiete — freilich nicht ganz beſtimmt, wie denn das ſelten gelingt, ſondern nur mit verwaſchenen Grenzen, aber doch wenn man auf die Endpunkte ſieht deutlich genug — unterſcheiden können. Der Dolmetſcher nämlich verwaltet ſein Amt in dem Gebiete des Geſchäftslebens, der eigentliche Ueberſezer vornämlich in dem Gebiete der Wiſſenſchaft und Kunſt. Wenn man dieſe Wortbeſtimmung willkührlich findet, da man gewöhnlich unter dem Dolmetſchen mehr das mündliche, unter dem Ueberſezen das ſchriftliche verſteht, ſo verzeihe man ſie der Bequemlichkeit für das gegenwärtige Bedürfniß um ſo mehr, als doch beide Beſtimmungen nicht gar weit entfernt ſind. Dem Gebiete der Kunſt und der Wiſſenſchaft eignet die Schrift, durch welche allein ihre Werke beharrlich werden; und wiſſenſchaftliche oder künſtleriſche Erzeugniſſe von Mund zu Mund zu dolmet- 149
ſchen, wäre eben ſo unnüz, als es unmöglich zu ſein ſcheint. Den Geſchäften dagegen iſt die Schrift nur mechaniſches Mittel; das mündliche Verhandeln iſt darin das urſprüngliche, und jede ſchriftliche Dolmetſchung iſt eigentlich nur als Aufzeichnung einer mündlichen anzuſehen.

Sehr nahe dem Geiſt und der Art nach ſchließen ſich dieſem Gebiete zwei andere an, die jedoch bei der großen Mannigfaltigkeit der dahin gehörigen Gegenſtände ſchon einen Uebergang bilden zum Gebiet der Kunſt das eine, das andere zu dem der Wiſſenſchaft. Nämlich jede Verhandlung, bei welcher das Dolmetſchen vorkommt, iſt auf der einen Seite eine Thatſache, deren Hergang in zwei verſchiedenen Sprachen aufgefaßt wird. Aber auch die Ueberſezung von Schriften rein erzählender oder beſchreibender Art, welche alſo nur den ſchon beſchriebenen Hergang einer Thatſache in eine andere Sprache überträgt, kann noch ſehr viel von dem Geſchäft des Dolmetſchers an ſich haben. Je weniger in der Urſchrift der Verfaſſer ſelbſt heraustrat, je

mehr er lediglich als auffaſſendes Organ des Gegenſtandes handelte und der Ordnung des Raumes und der Zeit nachging, um deſto mehr kommt es bei der Uebertragung auf ein bloßes Dolmetſchen an. So ſchließt ſich der Ueberſezer von Zeitungsartikeln und gewöhnlichen Reiſebeſchreibungen zunächſt an den Dolmetſcher an, und es kann lächerlich werden wenn ſeine Arbeit größere Anſprüche macht und er dafür angeſehen ſein will als Künſtler verfahren zu haben. Je mehr hingegen des Verfaſſers eigenthümliche Art zu ſehen und zu verbinden in der Darſtellung vorgewaltet hat, je mehr er irgend einer frei gewählten oder durch den Eindrukk beſtimmten Ordnung gefolgt iſt, deſto mehr ſpielt ſchon ſeine Arbeit in das höhere Gebiet der Kunſt hinüber, und auch der Ueberſezer muß dann ſchon andere Kräfte und Geſchikklichkeiten zu ſeiner Arbeit bringen und in einem anderen Sinne mit ſeinem Schriftſteller und deſſen Sprache bekannt ſein als der Dolmetſcher. Auf der andern Seite iſt in der Regel jede Verhandlung, bei welcher gedolmetſcht wird, eine Feſtſezung eines beſonderen Falles nach beſtimmten Rechtsverhältniſſen; die Uebertragung geſchieht nur für die Theilnehmer, denen dieſe Verhältniſſe hinreichend bekannt ſind, und die Ausdrükke derſelben in beiden Sprachen ſind entweder geſezlich oder durch Gebrauch und gegenſeitige Erklärungen beſtimmt. Aber ein anderes iſt es mit Verhandlungen, wiewol ſie ſehr oft der Form nach jenen ganz
146 ähnlich ſind, durch welche neue Rechtsverhältniſſe beſtimmt werden. Je weniger dieſe ſelbſt wieder als ein beſonderes unter einem hinreichend bekannten allgemeinen können betrachtet werden, deſto mehr wiſſenſchaftliche Kenntniß und Umſicht erfordert ſchon die Abfaſſung, und deſto mehr wiſſenſchaftliche Sach- und Sprachkenntniß wird auch der Ueberſezer zu ſeinem Geſchäft bedürfen. Auf dieſer zwiefachen Stufenleiter alſo erhebt ſich der Ueberſezer immer mehr über den Dolmetſcher, bis zu ſeinem eigenthümlichſten Gebiet, nämlich jenen geiſtigen Erzeugniſſen der Kunſt und Wiſſenſchaft, in denen das freie eigenthümliche combinatoriſche

Vermögen des Verfaſſers auf der einen, der Geiſt der Sprache mit dem in ihr niedergelegten Syſtem der Anſchauungen und Abſchattung der Gemüthsſtimmungen auf der andern Seite alles ſind, der Gegenſtand auf keine Weiſe mehr herrſcht, ſondern von dem Gedanken und Gemüth beherrſcht wird, ja oft erſt durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da iſt.

Worin aber gründet ſich nun dieſer bedeutende Unterſchied, den jeder ſchon auf den Grenzgegenden inne wird, der aber an den äußerſten Enden am ſtärkſten in die Augen leuchtet? Im Geſchäftsleben hat man es größtentheils mit vor Augen liegenden, wenigſtens mit möglichſt genau beſtimmten Gegenſtänden zu thun; alle Verhandlungen haben gewiſſermaßen einen arithmetiſchen oder geometriſchen Charakter, Zahl und Maaß kommen überall zu Hülfe; und ſelbſt bei denen Begriffen, welche, nach dem Ausdrukk der Alten, das Mehr und Minder in ſich aufnehmen und durch eine Stufenfolge von Wörtern bezeichnet werden, die im gemeinen Leben in unbeſtimmtem Gehalt auf- und abwogen, entſteht bald durch Geſez und Gewohnheit ein feſter Gebrauch der einzelnen Wörter. Wenn alſo der redende nicht abſichtlich um zu hintergehen verſtekkte Unbeſtimmtheiten erkünſtelt, oder aus Unbedachtſamkeit fehlt: ſo iſt er jedem der Sache und der Sprache kundigen ſchlechthin verſtändlich, und es finden für jeden Fall nur unbedeutende Verſchiedenheiten ſtatt im Gebrauch der Sprache. Eben ſo, welcher Ausdrukk in der einen Sprache jedem in der andern entſpreche, darüber kann ſelten ein Zweifel ſtatt finden, der nicht unmittelbar gehoben werden könnte. Deshalb iſt das Uebertragen auf dieſem Gebiet faſt nur ein mechaniſches Geſchäft, welches bei mäßiger Kenntniß beider Sprachen jeder verrichten kann, und wobei, wenn nur das offenbar falſche vermieden wird, wenig Unterſchied des beſſeren und ſchlechteren ſtatt findet. Bei den Erzeugniſſen der Kunſt und Wiſſenſchaft aber, wenn ſie aus einer Sprache in die andere verpflanzt wer- 147
den ſollen, kommt zweierlei in Betracht, wodurch das Verhältniß

ganz geändert wird. Wenn nämlich in zwei Sprachen jedem Worte der einen ein Wort der andern genau entspräche, denselben Begriff in demselben Umfang ausdrükkend; wenn ihre Beugungen dieselben Verhältniſſe darſtellten, und ihre Verbindungsweiſen in einander aufgingen, ſo daß die Sprachen in der That nur für das Ohr verſchieden wären: ſo würde dann auch auf dem Gebiete der Kunſt und Wiſſenſchaft alles Ueberſezen, ſofern dadurch nur die Kenntniß des Inhalts einer Rede oder Schrift mitgetheilt werden ſoll, eben ſo rein mechaniſch ſein, wie auf dem des Geſchäftslebens; und man würde, mit Ausnahme der Wirkungen welche Ton und Tonfall hervorbringen, von jeder Ueberſezung ſagen können, daß der ausländiſche Leſer dadurch zu dem Verfaſſer und ſeinem Werk in daſſelbe Verhältniß geſezt werde, wie der einheimiſche. Nun aber verhält es ſich mit allen Sprachen, die nicht ſo nahe verwandt ſind daß ſie faſt nur als verſchiedene Mundarten können angeſehen werden, gerade umgekehrt, und je weiter ſie der Abſtammung und der Zeit nach von einander entfernt ſind, um deſto mehr ſo, daß keinem einzigen Wort in einer Sprache eins in einer andern genau entſpricht, keine Beugungsweiſe der einen genau dieſelbe Mannigfaltigkeit von Verhältnißfällen zuſammenfaßt, wie irgend eine in einer andern. Indem dieſe Irrationalität, daß ich mich ſo ausdrükke, durch alle Elemente zweier Sprachen hindurchgeht, muß ſie freilich auch jenes Gebiet des bürgerlichen Verkehrs treffen. Allein es iſt offenbar, daß ſie hier weit weniger drükkt, und ſo gut als keinen Einfluß hat. Alle Wörter, welche Gegenſtände und Thätigkeiten ausdrükken, auf die es ankommen kann, ſind gleichſam geaicht, und wenn ja leere übervorſichtige Spizfindigkeit ſich noch gegen eine mögliche ungleiche Geltung der Worte verwahren wollte, ſo gleicht die Sache ſelbſt alles unmittelbar aus. Ganz anders auf jenem der Kunſt und Wiſſenſchaft zugehörigen Gebiet, und überall wo mehr der Gedanke herrſcht, der mit der Rede Eins iſt, nicht die Sache, als deren willkührliches vielleicht

aber feſt beſtimmtes Zeichen das Wort nur daſteht. Denn wie unendlich ſchwer und verwikkelt wird hier das Geſchäft! welche genaue Kenntniß und welche Beherrſchung beider Sprachen ſezt es voraus! und wie oft, bei der gemeinſchaftlichen Ueberzeugung, daß ein gleichgeltender Ausdrukk gar nicht zu finden ſei, gehen die ſachkundigſten und ſprachgelehrteſten bedeutend auseinander, wenn ſie angeben wollen, welches denn nun der am nächſten kommende ſei. Dies gilt eben ſo ſehr von den lebendigen maleriſchen Ausdrükken dichteriſcher Werke, als von den abgezogenſten, das innerſte und allgemeinſte der Dinge bezeichnenden der höchſten Wiſſenſchaft. 148

Das zweite aber, wodurch das eigentliche Ueberſezen ein ganz anderes Geſchäft wird als das bloße Dolmetſchen, iſt dieſes. Ueberall, wo die Rede nicht ganz durch vor Augen liegende Gegenſtände oder äußere Thatſachen gebunden iſt, welche ſie nur ausſprechen ſoll, wo alſo der redende mehr oder minder ſelbſtthätig denkt, alſo ſich ausſprechen will, ſteht der redende in einem zwiefachen Verhältniß zur Sprache, und ſeine Rede wird ſchon nur richtig verſtanden, in wiefern dieſes Verhältniß richtig aufgefaßt wird. Jeder Menſch iſt auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; er und ſein ganzes Denken iſt ein Erzeugniß derſelben. Er kann nichts mit völliger Beſtimmtheit denken, was außerhalb der Grenzen derſelben läge; die Geſtalt ſeiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit iſt ihm vorgezeichnet durch die Sprache, in der er geboren und erzogen iſt; Verſtand und Fantaſie ſind durch ſie gebunden. Auf der andern Seite aber bildet jeder freidenkende geiſtig ſelbſtthätige Menſch auch ſeinerſeits die Sprache. Denn wie anders als durch dieſe Einwirkungen wäre ſie geworden und gewachſen von ihrem erſten rohen Zuſtande zu der vollkommneren Ausbildung in Wiſſenſchaft und Kunſt? In dieſem Sinne alſo iſt es die lebendige Kraft des einzelnen, welche in dem bildſamen Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt, urſprünglich nur

für den augenblicklichen Zweck ein vorübergehendes Bewußtſein mitzutheilen, von denen aber bald mehr bald minder in der Sprache zurükkbleibt und von andern aufgenommen weiter bildend um ſich greift. Ja man kann ſagen, nur in dem Maaß einer ſo auf die Sprache wirkt, verdient er weiter als in ſeinem jedesmaligen unmittelbaren Bereich vernommen zu werden. Jede Rede verhallt nothwendig bald, welche durch tauſend Organe immer wieder eben ſo kann hervorgebracht werden; nur die kann und darf länger bleiben, welche einen neuen Moment im Leben der Sprache ſelbſt bildet. Daher nun will jede freie und höhere Rede auf zwiefache Weiſe gefaßt ſein, theils aus dem Geiſt der Sprache, aus deren Elementen ſie zuſammengeſezt iſt, als eine durch dieſen Geiſt gebundene und bedingte, aus ihm in dem redenden lebendig erzeugte Darſtellung; ſie will auf der andern Seite gefaßt ſein aus dem Gemüth des redenden als ſeine That, als nur aus ſeinem Weſen gerade ſo hervorgegangen und erklärbar. Ja, jegliche Rede dieſer Art iſt nur verſtanden im höheren Sinne des Wortes, wenn dieſe beiden Beziehungen derſelben zuſammen und in ihrem wahren Verhältniß gegen einander aufgefaßt ſind, ſo daß man weiß, welche von beiden im Ganzen oder in einzelnen Theilen vorherrſcht. Man verſteht die Rede auch als Handlung des redenden nur, wenn man zugleich fühlt, wo und wie die Gewalt der Sprache ihn ergriffen hat, wo an ihrer Leitung die Blize der Gedanken ſich hingeſchlängelt haben, wo und wie in ihren Formen die umherſchweifende Fantaſie iſt feſtgehalten worden. Man verſteht die Rede auch als Erzeugniß der Sprache und als Aeußerung ihres Geiſtes nur, wenn, indem man z. B. fühlt, ſo konnte nur ein Hellene denken und reden, ſo konnte nur dieſe Sprache in einem menſchlichen Geiſt wirken, man zugleich fühlt, ſo konnte nur dieſer Mann helleniſch denken und reden, ſo konnte nur er die Sprache ergreifen und geſtalten, ſo offenbart ſich nur ſein lebendiger Beſiz des Sprachreichthums, nur ſein reger Sinn für Maaß und Wohllaut, nur ſein denken-

des und bildendes Vermögen. Wenn nun das Verſtehen auf dieſem Gebiet ſelbſt in der gleichen Sprache ſchon ſchwierig iſt, und ein genaues und tiefes Eindringen in den Geiſt der Sprache und in die Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers in ſich ſchließt: wie vielmehr nicht wird es eine hohe Kunſt ſein, wenn von den Erzeugniſſen einer fremden und fernen Sprache die Rede iſt! Wer denn freilich dieſe Kunſt des Verſtehens ſich angeeignet hat, durch die eifrigſten Bemühungen um die Sprache, und durch genaue Kenntniß von dem ganzen geſchichtlichen Leben des Volks, und durch die lebendigſte Vergegenwärtigung einzelner Werke und ihrer Urheber, den freilich, aber auch nur den, kann es gelüſten von den Meiſterwerken der Kunſt und Wiſſenſchaft das gleiche Verſtändniß auch ſeinen Volks- und Zeitgenoſſen zu eröffnen. Aber die Bedenklichkeiten müſſen ſich häufen, wenn er ſich die Aufgabe näher rükkt, wenn er ſeine Zwekke genauer beſtimmen will und ſeine Mittel überſchlägt. Soll er ſich vorſezen, zwei Menſchen, die ſo ganz von einander getrennt ſind wie ſein der Sprache des Schriftſtellers unkundiger Sprachgenoſſe und der Schriftſteller ſelbſt, dieſe in ein ſo unmittelbares Verhältniß zu bringen, wie das eines Schriftſtellers und ſeines urſprünglichen Leſers iſt? Oder wenn er auch ſeinen Leſern nur daſſelbe Verſtändniß eröffnen will und denſelben Genuß, deſſen er ſich erfreut, dem nämlich die Spuren der Mühe aufgedrükkt ſind und das Gefühl des fremden beigemiſcht bleibt: wie kann er dieſes ſchon, geſchweige denn jenes, erreichen mit ſeinen Mitteln? Wenn ſeine Leſer verſtehen ſollen, ſo müſſen ſie den Geiſt der Sprache auffaſſen, die dem Schriftſteller einheimiſch war, ſie müſſen deſſen eigenthümliche Denkweiſe und Sinnesart anſchauen können; und um dies beides zu bewirken, kann er ihnen nichts darbieten als ihre eigene Sprache, die mit jener nirgends recht übereinſtimmt, und als ſich ſelbſt, wie er ſeinen Schriftſteller bald mehr bald minder hell erkannt hat, und bald mehr bald minder ihn bewundert und billigt. Erſcheint nicht das Ueberſezen, ſo betrach-

tet, als ein thörichtes Unternehmen? Daher hat man in der Verzweiflung dieſes Ziel zu erreichen, oder, wenn man lieber will, ehe man dazu kommen konnte, ſich daſſelbe deutlich zu denken, nicht für den eigentlichen Kunſt- und Sprachſinn, ſondern für das geiſtige Bedürfniß auf der einen, für die geiſtige Kunſt auf der andern Seite, zwei andere Arten erfunden, Bekanntſchaft mit den Werken fremder Sprachen zu ſtiften, wobei man von jenen Schwierigkeiten einige gewaltſam hinwegräumt, andere klüglich umgeht, aber die hier aufgeſtellte Idee der Ueberſezung gänzlich aufgiebt; dies ſind die Paraphraſe und die Nachbildung. Die Paraphraſe will die Irrationalität der Sprachen bezwingen, aber nur auf mechaniſche Weiſe. Sie meint, finde ich auch nicht ein Wort in meiner Sprache, welches jenem in der Urſprache entſpricht, ſo will ich doch deſſen Werth durch Hinzufügung beſchränkender und erweiternder Beſtimmungen möglichſt zu erreichen ſuchen. So arbeitet ſie ſich zwiſchen läſtigem zu viel und quälendem zu wenig ſchwerfällig durch eine Anhäufung loſer Einzelheiten hindurch. Sie kann auf dieſe Weiſe den Inhalt vielleicht mit einer beſchränkten Genauigkeit wiedergeben, aber auf den Eindrukk leiſtet ſie gänzlich Verzicht; denn die lebendige Rede iſt unwiederbringlich getödtet, indem jeder fühlt daß ſie ſo nicht könne urſprünglich aus dem Gemüth eines Menſchen gekommen ſein. Der Paraphraſt verfährt mit den Elementen beider Sprachen, als ob ſie mathematiſche Zeichen wären, die ſich durch Vermehrung und Verminderung auf gleichen Werth zurükkführen ließen, und weder der verwandelten Sprache noch der Urſprache Geiſt kann in dieſem Verfahren erſcheinen. Wenn noch außerdem die Paraphraſe pſychologiſch die Spuren der Verbindung der Gedanken, wo ſie undeutlich ſind und ſich verlieren wollen, durch Zwiſchenſäze, welche ſie als Merkpfähle einſchlägt, zu be-
151 zeichnen ſucht: ſo ſtrebt ſie zugleich bei ſchwierigen Compoſitionen die Stelle eines Commentars zu vertreten, und will noch weniger auf den Begriff der Ueberſezung zurükkgeführt ſein. Die

Nachbildung dagegen beugt ſich unter der Irrationalität der Sprachen; ſie geſteht, man könne von einem Kunſtwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in ſeinen einzelnen Theilen den einzelnen Theilen des Urbildes genau entſpräche, ſondern es bleibe bei der Verſchiedenheit der Sprachen, mit welcher ſo viele andere Verſchiedenheiten weſentlich zuſammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Theilen des Urbildes verſchiedenen Theilen zuſammengeſezt, welches dennoch in ſeiner Wirkung jenem Ganzen ſo nahe komme, als die Verſchiedenheit des Materials nur immer geſtatte. Ein ſolches Nachbild iſt nun nicht mehr jenes Werk ſelbſt, es ſoll darin auch keineswegs der Geiſt der Urſprache dargeſtellt werden und wirkſam ſein, vielmehr wird eben dem fremdartigen, was dieſer hervorgebracht hat, manches andere untergelegt; ſondern es ſoll nur ein Werk dieſer Art, mit Berükkſichtigung der Verſchiedenheit der Sprache, der Sitten, der Bildungsweiſe, für ſeine Leſer ſoviel möglich daſſelbe ſein, was das Urbild ſeinen urſprünglichen Leſern leiſtete; indem die Einerleiheit des Eindrukks gerettet werden ſoll, giebt man die Identität des Werkes auf. Der Nachbildner will alſo die beiden, den Schriftſteller und den Leſer des Nachbildes, gar nicht zuſammenbringen, weil er kein unmittelbares Verhältniß unter ihnen möglich hält, ſondern er will nur dem lezten einen ähnlichen Eindrukk machen, wie des Urbildes Sprach- und Zeitgenoſſen von dieſem empfingen. Die Paraphraſe wird mehr angewendet auf dem Gebiet der Wiſſenſchaften, die Nachbildung mehr auf dem der ſchönen Kunſt; und wie jedermann geſteht daß ein Kunſtwerk durch Paraphraſiren ſeinen Ton, ſeinen Glanz, ſeinen ganzen Kunſtgehalt verliert, ſo hat wol noch niemand die Thorheit unternommen, von einem wiſſenſchaftlichen Meiſterwerk eine den Inhalt frei behandelnde Nachbildung geben zu wollen. Beide Verfahrungsarten aber können demjenigen nicht genügen, welcher, von dem Werth eines fremden Meiſterwerkes durchdrungen,

den Wirkungskreis deſſelben über ſeine Sprachgenoſſen verbreiten will, und welchem der ſtrengere Begriff der Ueberſezung vorſchwebt. Beide können daher auch wegen ihrer Abweichung von dieſem Begriff hier nicht näher beurtheilt werden; nur als Grenzzeichen für das Gebiet, mit welchem wir es eigentlich zu thun haben, ſtehen ſie hier.

152 Aber nun der eigentliche Ueberſezer, der dieſe beiden ganz getrennten Perſonen, ſeinen Schriftſteller und ſeinen Leſer, wirklich einander zuführen, und dem lezten, ohne ihn jedoch aus dem Kreiſe ſeiner Mutterſprache heraus zu nöthigen, zu einem möglichſt richtigen und vollſtändigen Verſtändniß und Genuß des erſten verhelfen will, was für Wege kann er hiezu einſchlagen? Meines Erachtens giebt es deren nur zwei. Entweder der Ueberſezer läßt den Schriftſteller möglichſt in Ruhe, und bewegt den Leſer ihm entgegen; oder er läßt den Leſer möglichſt in Ruhe und bewegt den Schriftſteller ihm entgegen. Beide ſind ſo gänzlich von einander verſchieden, daß durchaus einer von beiden ſo ſtreng als möglich muß verfolgt werden, aus jeder Vermiſchung aber ein höchſt unzuverläſſiges Reſultat nothwendig hervorgeht, und zu beſorgen iſt daß Schriftſteller und Leſer ſich gänzlich verfehlen. Der Unterſchied zwiſchen beiden Methoden, und daß dieſes ihr Verhältniß gegen einander ſei, muß unmittelbar einleuchten. Im erſten Falle nämlich iſt der Ueberſezer bemüht, durch ſeine Arbeit dem Leſer das Verſtehen der Urſprache, das ihm fehlt, zu erſezen. Das nämliche Bild, den nämlichen Eindrukk, welchen er ſelbſt durch die Kenntniß der Urſprache von dem Werke, wie es iſt, gewonnen, ſucht er den Leſern mitzutheilen, und ſie alſo an ſeine ihnen eigentlich fremde Stelle hinzubewegen. Wenn aber die Ueberſezung ihren römiſchen Autor zum Beiſpiel reden laſſen will wie er als Deutſcher zu Deutſchen würde geredet und geſchrieben haben: ſo bewegt ſie den Autor nicht etwa nur eben ſo bis an die Stelle des Ueberſezers, denn auch dem redet er nicht deutſch, ſondern römiſch, vielmehr rükkt

ſie ihn unmittelbar in die Welt der deutſchen Leſer hinein, und verwandelt ihn in ihres gleichen; und dieſes eben iſt der andere Fall. Die erſte Ueberſezung wird vollkommen ſein in ihrer Art, wenn man ſagen kann, hätte der Autor eben ſo gut deutſch gelernt, wie der Ueberſezer römiſch, ſo würde er ſein urſprünglich römiſch abgefaßtes Werk nicht anders überſezt haben, als der Ueberſezer wirklich gethan. Die andere aber, indem ſie den Verfaſſer nicht zeigt, wie er ſelbſt würde überſezt, ſondern wie er urſprünglich als Deutſcher deutſch würde geſchrieben haben, hat wol ſchwerlich einen andern Maaßſtab der Vollendung, als wenn man verſichern könnte, wenn die deutſchen Leſer insgeſammt ſich in Kenner und Zeitgenoſſen des Verfaſſers verwandeln ließen, ſo würde ihnen das Werk ſelbſt ganz daſſelbe geworden ſein, was ihnen jezt, da der Verfaſſer ſich in einen Deutſchen verwandelt hat, die Ueberſezung iſt. Dieſe Methode haben 153
offenbar alle diejenigen im Auge, welche ſich der Formel bedienen, man ſolle einen Autor ſo überſezen, wie er ſelbſt würde deutſch geſchrieben haben. Aus dieſer Gegeneinanderſtellung erhellt wol unmittelbar, wie verſchieden das Verfahren im einzelnen überall ſein muß, und wie, wenn man in derſelben Arbeit mit den Methoden wechſeln wollte, alles unverſtändlich und ungedeihlich gerathen würde. Allein ich möchte auch weiter behaupten, daß es außer dieſen beiden Methoden keine dritte geben könne, der ein beſtimmtes Ziel vorſchwebe. Es ſind nämlich nicht mehr Verfahrungsarten möglich. Die beiden getrennten Partheien müſſen entweder an einem mittleren Punkt zuſammentreffen, und das wird immer der des Ueberſezers ſein, oder die eine muß ſich ganz zur andern verfügen, und hiervon fällt nur die eine Art in das Gebiet der Ueberſezung, die andere würde eintreten, wenn in unſerm Fall die deutſchen Leſer ſich ganz der römiſchen Sprache, oder vielmehr dieſe ſich ihrer ganz und bis zur Umwandlung bemächtigte. Was man alſo ſonſt noch ſagt von Ueberſezungen nach dem Buchſtaben und nach dem Sinn,

von treuen und freien, und was für Ausdrükke ſich außerdem mögen geltend gemacht haben, wenn auch dies verſchiedene Methoden ſein ſollen, müſſen ſie ſich auf jene beiden zurükkführen laſſen; ſollen aber Fehler und Tugenden dadurch bezeichnet werden, ſo wird das treue und das ſinnige, oder das zu buchſtäbliche und zu freie der einen Methode ein anderes ſein als das der andern. Meine Abſicht iſt daher, mit Beiſeitſezung aller einzelnen über dieſen Gegenſtand unter den Kunſtverſtändigen ſchon verhandelten Fragen, nur die allgemeinſten Züge jener beiden Methoden zu betrachten, um die Einſicht vorzubereiten, worin die eigenthümlichen Vorzüge und Schwierigkeiten einer jeden beſtehen, von welcher Seite daher jede am meiſten den Zwekk des Ueberſezens erreicht, und welches die Grenzen der Anwendbarkeit einer jeden ſind. Von einer ſolchen allgemeinen Ueberſicht aus bliebe dann zweierlei zu thun, wozu dieſe Abhandlung nur die Einleitung iſt. Man könnte für jede der beiden Methoden, mit Bezugnahme auf die verſchiedenen Gattungen der Rede, eine Anweiſung entwerfen, und man könnte die ausgezeichnetſten Verſuche, welche nach beiden Anſichten gemacht worden ſind, vergleichen, beurtheilen, und dadurch die Sache noch mehr erläutern. Beides muß ich anderen oder wenigſtens einer anderen Gelegenheit überlaſſen.

Diejenige Methode, welche danach ſtrebt, dem Leſer durch
454 die Ueberſezung den Eindrukk zu geben, den er als Deutſcher aus der Leſung des Werkes in der Urſprache empfangen würde, muß freilich erſt beſtimmen, was für ein Verſtehen der Urſprache ſie gleichſam nachahmen will. Denn es giebt eines, welches ſie nicht nachahmen darf, und eines welches ſie nicht nachahmen kann. Jenes iſt ein ſchülerhaftes Verſtehen, das ſich noch mühſam und faſt ekelhaft durch das einzelne hindurchſtümpert, und deshalb noch nirgend zu einem klaren Ueberſchauen des Ganzen, zu einem lebendigen Feſthalten des Zuſammenhanges gedeiht. So lange der gebildete Theil eines Volkes im Ganzen noch keine Erfahrung

hat von einem innigeren Eindringen in fremde Sprachen: so mögen auch diejenigen, die weiter gekommen ſind, durch ihren guten Genius bewahrt bleiben, nicht Ueberſezungen dieſer Art zu unternehmen. Denn wollten ſie ihr eigenes Verſtehen zum Maaßſtab nehmen, ſo würden ſie ſelbſt wenig verſtanden werden und wenig ausrichten; ſollte aber ihre Ueberſezung das gewöhnliche Verſtehen darſtellen, ſo könnte das holperige Werk nicht zeitig genug von der Bühne heruntergepocht werden. In einem ſolchen Zeitraume mögen alſo erſt freie Nachbildungen die Luſt am Fremden wekken und ſchärfen, und Paraphraſen ein allgemeineres Verſtehen vorbereiten, um ſo künftigen Ueberſezungen Bahn zu machen *). Ein anderes Verſtehen aber giebt es, welches kein Ueberſezer nachzubilden vermag. Denken wir uns nämlich ſolche wunderbare Männer, wie ſie die Natur bisweilen hervorzubringen pflegt, gleichſam um zu zeigen daß ſie auch die Schranken der Volksthümlichkeit in einzelnen Fällen vernichten kann, Männer die ſolche eigenthümliche Verwandtſchaft fühlen zu einem fremden Daſein, daß ſie ſich in eine fremde Sprache und deren Erzeugniſſe ganz hinein leben und denken, und indem ſie 155

*) Dies war im Ganzen noch der Zuſtand der Deutſchen in jener Zeit, von welcher Göthe (A. m. Leben III. S. 111.) redend meint, proſaiſche Ueberſezungen auch von Dichterwerken, und ſolche werden immer mehr oder weniger Paraphraſen ſein müſſen, ſeien förderlicher für die Jugendbildung, und in ſo fern kann ich ihm völlig beiſtimmen; denn in ſolcher Zeit kann von fremder Dichtkunſt nur die Erfindung verſtändlich gemacht werden, für ihren metriſchen und muſikaliſchen Werth aber kann es noch kein Anerkenntniß geben. Das aber kann ich nicht glauben, daß auch jezt der Voſſiſche Homer und der Schlegelſche Shakeſpeare nur ſollten zur Unterhaltung der Gelehrten unter ſich dienen; und eben ſo wenig, daß auch jezt noch eine proſaiſche Ueberſezung des Homer zu wahrer Geſchmaks- und Kunſtbildung ſollte förderlich ſein können; ſondern für die Kinder eine Bearbeitung wie die Beckerſche, und für die Erwachſenen jung und alt eine metriſche Ueberſezung, wie wir ſie freilich vielleicht noch nicht beſizen; zwiſchen dieſe beiden wüßte ich jezt nichts förderlicheres mehr zu ſezen.

ſich ganz mit einer ausländiſchen Welt beſchäftigen, ſich die heimiſche Welt und heimiſche Sprache ganz fremd werden laſſen; oder auch ſolche Männer, die gleichſam das Vermögen der Sprache in ſeinem ganzen Umfang darzuſtellen beſtimmt ſind, und denen alle Sprachen, die ſie irgend erreichen können, völlig gleich gelten, und ſie wie angegoſſen kleiden: dieſe ſtehen auf einem Punkt, wo der Werth des Ueberſezens Null wird; denn da bei ihrem Auffaſſen fremder Werke auch nicht der mindeſte Einfluß der Mutterſprache mehr ſtatt findet, und ſie ſich ihres Verſtehens auf keine Weiſe in der Mutterſprache, ſondern ganz heimiſch in der Urſprache ſelbſt unmittelbar bewußt werden, auch gar keine Incommenſurabilität fühlen zwiſchen ihrem Denken und der Sprache worin ſie leſen: ſo kann auch keine Ueberſezung ihr Verſtehen erreichen oder darſtellen. Und wie es hieße Waſſer ins Meer gießen oder gar in den Wein, wenn man für ſie überſezen wollte: ſo pflegen auch ſie von ihrer Höhe herab nicht mit Unrecht gar mitleidig zu lächeln über die Verſuche, die auf dieſem Gebiet gemacht werden. Denn freilich, wenn das Publikum, für welches überſezt wird, ihnen gleich wäre, ſo bedürfte es dieſer Mühe nicht. Das Ueberſezen bezieht ſich alſo auf einen Zuſtand, der zwiſchen dieſen beiden mitten inne liegt, und der Ueberſezer muß alſo ſich zum Ziel ſtekken, ſeinem Leſer ein ſolches Bild und einen ſolchen Genuß zu verſchaffen, wie das Leſen des Werkes in der Urſprache dem ſo gebildeten Manne gewährt, den wir im beſſeren Sinne des Worts den Liebhaber und Kenner zu nennen pflegen, dem die fremde Sprache geläufig iſt, aber doch immer fremde bleibt, der nicht mehr wie die Schüler ſich erſt das einzelne wieder in der Mutterſprache denken muß, ehe er das Ganze faſſen kann, der aber doch auch da wo er am ungeſtörteſten ſich der Schönheiten eines Werkes erfreut, ſich immer der Verſchiedenheit der Sprache von ſeiner Mutterſprache bewußt bleibt. Allerdings bleibt uns der Wirkungskreis und die Beſtimmung dieſer Art zu überſezen auch nach der Feſtſtellung dieſer Punkte noch ſchwan-

kend genug. Nur das sehen wir, daß, wie die Neigung zum Uebersezen erst entstehen kann, wenn eine gewisse Fähigkeit zum Verkehr mit fremden Sprachen unter dem gebildeten Volkstheile verbreitet ist, so auch die Kunst erst wachsen und das Ziel immer höher gestekkt werden wird, je mehr Liebhaberei und Kennerschaft fremder Geisteswerke unter denen im Volke sich verbreitet und erhöht, welche ihr Ohr geübt und gebildet haben, ohne 156
doch Sprachkunde zu ihrem eigentlichen Geschäft zu machen. Aber das können wir uns zugleich nicht verhehlen, daß, je empfänglichere Leser da sind für solche Uebersezungen, um desto höher auch die Schwierigkeiten des Unternehmens sich thürmen, zumal wenn man auf die eigenthümlichsten Erzeugnisse der Kunst und Wissenschaft eines Volkes sieht, welche doch die wichtigsten Gegenstände für den Uebersezer sind. Nämlich, wie die Sprache ein geschichtliches Ding ist, so giebt es auch keinen rechten Sinn für sie, ohne Sinn für ihre Geschichte. Sprachen werden nicht erfunden, und auch alles rein willkührliche Arbeiten an ihnen und in ihnen ist Thorheit; aber sie werden allmählig entdekkt, und Wissenschaft und Kunst sind die Kräfte, durch welche diese Entdekkung gefördert und vollendet wird. Jeder ausgezeichnete Geist, in welchem sich unter einer von beiden Formen ein Theil von den Anschauungen des Volks eigenthümlich gestaltet, arbeitet und wirkt hiezu in der Sprache, und seine Werke müssen also auch einen Theil ihrer Geschichte enthalten. Dieses verursacht dem Uebersezer wissenschaftlicher Werke große ja oft unüberwindliche Schwierigkeiten; denn wer mit hinreichenden Kenntnissen ausgerüstet ein ausgezeichnetes Werk dieser Art in der Ursprache liest, dem wird der Einfluß desselben auf die Sprache nicht leicht entgehen. Er merkt welche Wörter welche Verbindungen ihm dort noch in dem ersten Glanz der Neuheit erscheinen; er sieht wie sie durch das besondere Bedürfniß dieses Geistes und durch seine bezeichnende Kraft sich in die Sprache einschleichen; und diese Bemerkung bestimmt sehr wesentlich den Eindrukk, den er em-

pfängt. Es liegt alſo in der Aufgabe der Ueberſezung, eben dieſes auch auf ihren Leſer fortzupflanzen; ſonſt geht ihm ein oft ſehr bedeutender Theil deſſen, was ihm zugedacht iſt, verloren. Aber wie iſt dieſes zu erreichen? Schon im einzelnen, wie oft wird einem neuen Worte der Urſchrift gerade ein altes und verbrauchtes in unſerer Sprache am beſten entſprechen, ſo daß der Ueberſezer, wenn er auch da das ſprachbildende des Werks zeigen wollte, einen fremden Inhalt an die Stelle ſezen und alſo in das Gebiet der Nachbildung ausweichen müßte! Wie oft, wenn er auch neues durch neues wiedergeben kann, wird doch das der Zuſammenſezung und Abſtammung nach ähnlichſte Wort nicht den Sinn am treuſten wiedergeben, und er alſo doch andere Anklänge aufregen müſſen, wenn er den unmittelbaren Zuſammenhang nicht verlezen will! Er wird ſich damit tröſten müſſen,
157 daß er an andern Stellen, wo der Verfaſſer alte und bekannte Wörter gebraucht hat, das verſäumte nachholen kann, und alſo im Ganzen doch erreicht, was er nicht in jedem einzelnen Falle zu erreichen vermag. Sieht man aber auf die Wortbildung eines Meiſters in ihrem ganzen Zuſammenhang, auf ſeinen Gebrauch verwandter Wörter und Wortſtämme in ganzen Maſſen ſich auf einander beziehender Schriften: wie will der Ueberſezer ſich hier glükklich durchfinden, da das Syſtem der Begriffe und ihrer Zeichen in ſeiner Sprache ein ganz anderes iſt, als in der Urſprache, und die Wortſtämme, anſtatt ſich gleichlaufend zu dekken, vielmehr einander in den wunderlichſten Richtungen durchſchneiden. Unmöglich kann daher der Sprachgebrauch des Ueberſezers überall eben ſo zuſammenhangen, wie der ſeines Schriftſtellers. Hier alſo wird er zufrieden ſein müſſen, im einzelnen zu erreichen, was er im ganzen nicht erreichen kann. Er wird ſich bei ſeinen Leſern bedingen, daß ſie nicht eben ſo ſtreng wie die urſprünglichen bei einer Schrift an die andern denken, ſondern jede mehr für ſich betrachten, ja daß ſie ihn noch loben ſollen, wenn er innerhalb einzelner Schriften, ja oft auch nur ein-

zelner Theile derſelben, eine ſolche Gleichförmigkeit in Abſicht der wichtigeren Gegenſtände zu erhalten weiß, daß nicht Ein Wort eine Menge ganz verſchiedener Stellvertreter bekommt, oder in der Ueberſezung eine bunte Verſchiedenheit herrſcht, wo in der Urſprache eine feſte Verwandtſchaft des Ausdrukks durchgeht. Dieſe Schwierigkeiten zeigen ſich am meiſten auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft; andere giebt es, und nicht geringere, auf dem Gebiet der Poeſie und auch der kunſtreicheren Proſa, für welche ebenfalls das muſikaliſche Element der Sprache, das ſich in Rhythmus und Tonwechſel offenbart, eine ausgezeichnete und höhere Bedeutung hat. Jeder fühlt es, daß der feinſte Geiſt, der höchſte Zauber der Kunſt in ihren vollendetſten Erzeugniſſen verloren geht, wenn dieſes unbeachtet bleibt oder zerſtört wird. Was alſo dem ſinnigen Leſer der Urſchrift in dieſer Hinſicht auffällt als eigenthümlich als abſichtlich als wirkſam auf Ton und Stimmung des Gemüthes, als entſcheidend für die mimiſche oder muſikaliſche Begleitung der Rede, das ſoll auch unſer Ueberſezer mit übertragen. Aber wie oft, ja es iſt ſchon faſt ein Wunder, wenn man nicht ſagen muß immer, werden nicht die rhythmiſche und melodiſche Treue und die dialektiſche und grammatiſche in unverſöhnlichem Streit gegen einander liegen! Wie ſchwer, daß nicht im Hin- und Herſchwanken welches hier welches dort ſolle aufgeopfert werden, oft gerade das unrechte herauskomme! Wie 158
ſchwer ſelbſt daß der Ueberſezer unparteiiſch, was er jedem hier hat entziehen müſſen, ihm, wo die Gelegenheit es mit ſich bringt, auch wirklich erſeze, und nicht, wenn gleich unwiſſentlich, in eine beharrliche Einſeitigkeit gerathe, weil ſeine Neigung dem einen Kunſtelement vor dem andern gewidmet iſt! Denn liebt er in den Kunſtwerken mehr den ethiſchen Stoff und ſeine Behandlung: ſo wird er minder merken, wo er dem metriſchen und muſikaliſchen der Form unrecht gethan, und ſich, ſtatt auf Erſaz zu
denken, mit einer immer mehr ins leichte und gleichſam paraphraſtiſche hineinſpielenden Uebertragung derſelben begnügen. Trifft

es ſich aber, daß der Ueberſezer ein Muſiker iſt oder Metriker, ſo wird er das logiſche Element hintanſezen, um ſich nur des muſikaliſchen ganz zu bemächtigen; und indem er ſich in dieſer Einſeitigkeit immer tiefer verſtrikkt, wird er je länger je unerfreulicher arbeiten, und wenn man ſeine Uebertragung im großen mit der Urſchrift vergleicht, wird man finden, daß er, ohne es zu bemerken, jener ſchülerhaften Dürftigkeit immer näher kommt, der über dem einzelnen das ganze verloren geht; denn wenn der materiellen Aehnlichkeit des Tons und des Rhythmus zu Liebe, was in der einen Sprache leicht iſt und natürlich wiedergegeben wird, durch ſchwere und anſtößige Ausdrükke in der andern: ſo muß im ganzen ein völlig verſchiedener Eindrukk entſtehen.

Noch andere Schwierigkeiten zeigen ſich, wenn der Ueberſezer auf ſein Verhältniß zu der Sprache ſieht, in der er ſchreibt, und auf das Verhältniß ſeiner Ueberſezung zu ſeinen andern Werken. Wenn wir jene wunderbaren Meiſter ausnehmen, denen mehrere Sprachen gleich ſind, oder gar Eine erlernte über die Mutterſprache hinaus natürlich, für welche, wie geſagt, durchaus nicht überſezt werden kann; alle andere Menſchen, wie geläufig ſie eine fremde Sprache auch leſen, behalten doch immer dabei das Gefühl des fremden. Wie ſoll nun der Ueberſezer es machen, um eben dieſes Gefühl, daß ſie ausländiſches vor ſich haben, auch auf ſeine Leſer fortzupflanzen, denen er die Ueberſezung in ihrer Mutterſprache vorlegt? Man wird freilich ſagen, das Wort dieſes Räthſels ſei längſt gefunden, und es ſei bei uns häufig vielleicht mehr als zu gut gelöſet worden; denn je genauer ſich die Ueberſezung an die Wendungen der Urſchrift anſchließe, um deſto fremder werde ſie ſchon den Leſer gemahnen. Freilich wol, und es iſt leicht genug über dieſes Verfahren im allgemeinen zu lächeln. Allein wenn man ſich dieſe Freude nicht zu wolfeil machen will, wenn man nicht das meiſterhafteſte mit dem ſchülerhafteſten und ſchlechteſten in einem Bade ausſchütten will: ſo muß man zugeben, ein unerlaßliches Erforderniß dieſer Me-

thode des Ueberſezens iſt eine Haltung der Sprache, die nicht nur nicht alltäglich iſt, ſondern die auch ahnden läßt daß ſie nicht ganz frei gewachſen, vielmehr zu einer fremden Aehnlichkeit hinübergebogen ſei; und man muß geſtehen, dieſes mit Kunſt und Maaß zu thun, ohne eigenen Nachtheil und ohne Nachtheil der Sprache, dies iſt vielleicht die größte Schwierigkeit die unſer Ueberſezer zu überwinden hat. Das Unternehmen erſcheint als der wunderbarſte Stand der Erniedrigung, in den ſich ein nicht ſchlechter Schriftſteller verſezen kann. Wer möchte nicht ſeine Mutterſprache überall in der volksgemäßeſten Schönheit auftreten laſſen, deren jede Gattung nur fähig iſt? Wer möchte nicht lieber Kinder erzeugen, die das väterliche Geſchlecht rein darſtellen, als Blendlinge? Wer wird ſich gern auflegen, in minder leichten und anmuthigen Bewegungen ſich zu zeigen als er wol könnte, und bisweilen wenigſtens ſchroff und ſteif zu erſcheinen, um dem Leſer ſo anſtößig zu werden als nöthig iſt damit er das Bewußtſein der Sache nicht verliere? Wer wird ſich gern gefallen laſſen, daß er für unbeholfen gehalten werde, indem er ſich befleißiget der fremden Sprache ſo nahe zu bleiben als die eigene es nur erlaubt, und daß man ihn, wie Eltern, die ihre Kinder den Kunſtſpringern übergeben, tadelt, daß er ſeine Mutterſprache, anſtatt ſie in ihrer heimiſchen Turnkunſt gewandt zu üben, an ausländiſche und unnatürliche Verrenkungen gewöhne! Wer mag endlich gern gerade von den größten Kennern und Meiſtern am mitleidigſten belächelt werden, daß ſie ſein mühſames und voreiliges Deutſch nicht verſtehen würden, wenn ſie nicht ihr helleniſches und römiſches dazu nähmen! Dies ſind die Entſagungen die jener Ueberſezer nothwendig übernehmen muß, dies die Gefahren denen er ſich ausſezt, wenn er in dem Beſtreben den Ton der Sprache fremd zu halten nicht die feinſte Linie beobachtet, und denen er auch ſo auf keinen Fall ganz entgeht, weil jeder ſich dieſe Linie etwas anders zieht. Denkt er nun noch an den unvermeidlichen Einfluß der Gewöh-

nung: ſo kann ihm bange werden, daß auch in ſeine freien und urſprünglichen Erzeugniſſe vom Ueberſezen her manches minder gehörige und rauhe ſich einſchleiche, und ihm der zarte Sinn für das heimiſche Wohlbefinden der Sprache ſich etwas abſtumpfe. Und denkt er gar an das große Heer der Nachahmer, und an die in dem ſchriftſtelleriſchen Publikum herrſchende Trägheit und Mittelmäßigkeit: ſo muß er ſich erſchrekken, wieviel lokkeres geſezwidriges Weſen, wieviel wahre Unbeholfenheit und Härte, wieviel Sprachverderben aller Art er vielleicht mit zu verantworten bekommt; denn faſt nur die beſten und die ſchlechteſten werden nicht ſtreben einen falſchen Vortheil aus ſeinen Bemühungen zu ziehen. Dieſe Klagen, daß ein ſolches Ueberſezen nothwendig der Reinheit der Sprache und ihrer ruhigen Fortentwikkelung von innen heraus nachtheilig werden müſſe, ſind häufig gehört worden. Wollen wir ſie nun auch vor der Hand bei Seite ſtellen mit der Vertröſtung, daß wol auch Vortheile werden dieſen Nachtheilen gegenüberſtehen, und daß, wie alles gute mit üblem verſezt ſei, die Weisheit eben darin beſtehe, indem man von dem erſten ſo viel als möglich erlangt, von dem andern ſo wenig als möglich mitzunehmen: ſoviel geht aus dieſer ſchwierigen Aufgabe, daß man in der Mutterſprache das fremde darſtellen ſolle, auf jeden Fall hervor. Zuerſt, daß dieſe Methode des Ueberſezens nicht in allen Sprachen gleich gut gedeihen kann, ſondern nur in ſolchen die nicht in zu engen Banden eines klaſſiſchen Ausdrukks gefangen liegen, außerhalb deſſen alles verwerflich iſt. Solche gebundene Sprachen mögen die Erweiterung ihres Gebietes dadurch ſuchen, daß ſie ſich ſprechen machen von Ausländern, die mehr als ihre Mutterſprache bedürfen; hiezu werden ſie ſich wol vorzüglich eignen; ſie mögen ſich fremde Werke aneignen durch Nachbildungen oder vielleicht durch Ueberſezungen der andern Art: dieſe Art aber müſſen ſie den freieren Sprachen überlaſſen, in denen Abweichungen und Neuerungen mehr geduldet werden, und ſo daß aus ihrer Anhäufung unter gewiſſen

Umſtänden ein beſtimmter Charakter entſtehen kann. Ferner folgt deutlich genug, daß dieſe Art zu überſezen gar keinen Werth hat, wenn ſie in einer Sprache nur einzeln und zufällig betrieben wird. Denn der Zwekk iſt ja offenbar damit nicht erreicht, daß ein überhaupt fremder Geiſt den Leſer anweht; ſondern wenn er eine Ahndung bekommen ſoll, ſei es auch nur eine entfernte, von der Urſprache und von dem was das Werk dieſer verdankt, und ihm ſo einigermaßen erſezt werden ſoll daß er ſie nicht verſteht: ſo muß er nicht nur die ganz unbeſtimmte Empfindung bekommen, daß was er lieſt nicht ganz einheimiſch klingt; ſondern es muß ihm nach etwas beſtimmtem anderm klingen; das aber iſt nur möglich, wenn er Vergleichungen in Maſſe anſtellen kann. Hat er einiges geleſen, wovon er weiß daß es aus andern neuen und anderes aus alten Sprachen überſezt iſt, und es iſt in die- 161
ſem Sinn überſezt: ſo wird ſich ihm wol ein Gehör anbilden, um das alte und neuere zu unterſcheiden. Aber weit mehr ſchon muß er geleſen haben, wenn er helleniſchen von römiſchem Urſprung, oder italiäniſchen von ſpaniſchem unterſcheiden ſoll. Und doch iſt auch dieſes noch kaum der höchſte Zwekk; ſondern der Leſer der Ueberſezung wird dem beſſeren Leſer des Werks in der Urſprache erſt dann gleich kommen, wann er neben dem Geiſt der Sprache auch den eigenthümlichen Geiſt des Verfaſſers in dem Werk zu ahnden und allmählig beſtimmt aufzufaſſen vermag, wozu freilich das Talent der individuellen Anſchauung das einzige Organ, aber eben für dieſes eine noch weit größere Maſſe von Vergleichungen unentbehrlich iſt. Dieſe ſind nicht vorhanden, wenn in einer Sprache nur hie und da einzelne Werke der Meiſter in einzelnen Gattungen übertragen werden. Auf dieſem Wege können auch die gebildetſten Leſer nur eine höchſt unvollkommene Kenntniß des fremden durch Ueberſezung erlangen; und daß ſie ſich zu einem eigentlichen Urtheil, es ſei über die Ueberſezung oder über das Original, ſollten erheben können, daran iſt gar nicht zu denken. Daher erfordert dieſe Art zu überſezen

durchaus ein Verfahren im großen, ein Verpflanzen ganzer Litteraturen in eine Sprache, und hat alſo auch nur Sinn und Werth unter einem Volk welches entſchiedene Neigung hat ſich das fremde anzueignen. Einzelne Arbeiten dieſer Art haben nur einen Werth als Vorläufer einer ſich allgemeiner entwikkelnden und ausbildenden Luſt an dieſem Verfahren. Regen ſie dieſe nicht auf, ſo haben ſie auch im Geiſt der Sprache und des Zeitalters etwas gegen ſich; ſie können alsdann nur als verfehlte Verſuche erſcheinen, und auch für ſich wenig oder keinen Erfolg haben. Allein auch wenn die Sache überhand nimmt, iſt nicht leicht zu erwarten, daß eine Arbeit dieſer Art, wie vortrefflich ſie auch ſei, ſich allgemeinen Beifall erwerben werde. Bei den vielen Rükkſichten, welche zu nehmen, und Schwierigkeiten, die zu überwinden ſind, müſſen ſich verſchiedene Anſichten darüber entwikkeln, welche Theile der Aufgabe hervorzuheben und welche vielmehr unterzuordnen ſind. So werden gewiſſermaßen verſchiedene Schulen unter den Meiſtern und verſchiedene Partheien im Publikum ſich bilden als Anhänger von jenen; und wiewol dieſelbe Methode überall zum Grunde liegt, werden doch von demſelben Werk verſchiedene Ueberſezungen neben einander beſtehen können, aus verſchiedenen Geſichtspunkten gefaßt, von denen man
162 nicht eben ſagen könnte, daß eine im ganzen vollkommner ſei oder zurükkſtehe, ſondern nur einzelne Theile werden in der einen beſſer gelungen ſein, und andere in anderen, und erſt alle zuſammengeſtellt und auf einander bezogen, wie die eine auf dieſe die andere auf jene Annäherung an die Urſprache oder Schonung der eigenen einen beſonderen Werth legt, werden ſie die Aufgabe ganz erſchöpfen, jede aber für ſich immer nur einen relativen und ſubjectiven Werth haben.

Dies ſind die Schwierigkeiten welche dieſer Methode des Ueberſezens entgegenſtehen, und die Unvollkommenheiten die ihr weſentlich anhängen. Aber dieſe eingeſtanden muß man doch das Unternehmen ſelbſt anerkennen, und kann ihm ſein Verdienſt nicht

abſprechen. Es beruht auf zwei Bedingungen, daß das Verſtehen ausländiſcher Werke ein bekannter und gewünſchter Zuſtand ſei, und daß der heimiſchen Sprache ſelbſt eine gewiſſe Biegſamkeit zugeſtanden werde. Wo dieſe gegeben ſind, da wird ein ſolches Ueberſezen eine natürliche Erſcheinung, greift ein in die geſammte Geiſtesentwikkelung, und wie es einen beſtimmten Werth erhält, giebt es auch einen ſichern Genuß.

Wie ſteht es nun aber mit der entgegengeſezten Methode, welche, ihrem Leſer gar keine Mühe und Anſtrengung zumuthend, ihm den fremden Verfaſſer in ſeine unmittelbare Gegenwart hinzaubern, und das Werk ſo zeigen will, wie es ſein würde, wenn der Verfaſſer ſelbſt es urſprünglich in des Leſers Sprache geſchrieben hätte? Dieſe Forderung iſt nicht ſelten ausgeſprochen worden als diejenige die man an einen wahren Ueberſezer zu machen hätte, und als weit höher und vollkommener in Vergleich mit jener; es ſind auch Verſuche gemacht worden im einzelnen, oder vielleicht Meiſterſtükke, die offenbar genug ſich dieſes Ziel vorgeſtekkt haben. Laßt uns nun ſehen wie es hiermit ſteht, und ob es nicht vielleicht gut wäre, wenn dieſes bis jezt unſtreitig ſeltnere Verfahren häufiger würde, und jenes bedenkliche und in vielen Stükken ungenügende verdrängte.

Soviel ſehen wir gleich, daß die Sprache des Ueberſezers von dieſer Methode nicht das mindeſte zu befürchten hat. Seine erſte Regel muß ſein, ſich wegen des Verhältniſſes, in dem ſeine Arbeit zu einer fremden Sprache ſteht, nichts zu erlauben was nicht auch jeder urſprünglichen Schrift gleicher Gattung in der heimiſchen Sprache erlaubt wird. Ja er hat ſo ſehr als irgend einer die Pflicht, wenigſtens dieſelbe Sorgfalt für die Reinigkeit und Vollendung der Sprache zu beobachten, derſelben Leichtigkeit und Natürlichkeit des Stils nachzuſtreben, die ſeinem Schrift- 163
ſteller in der Urſprache nachzurühmen iſt. Auch das iſt gewiß, wenn wir unſern Landsleuten recht anſchaulich machen wollen was ein Schriftſteller für ſeine Sprache geweſen iſt, daß wir keine

beſſere Formel aufſtellen können, als ihn ſo redend einzuführen, wie wir uns denken müſſen daß er in der unſrigen würde geredet haben, zumal wenn die Entwikkelungsſtufe, worauf er ſeine Sprache fand, eine Aehnlichkeit hat mit der worauf die unſrige eben ſteht. Wir können uns in einem gewiſſen Sinne denken, wie Tacitus würde geredet haben, wenn er ein Deutſcher geweſen wäre, das heißt, genauer genommen, wie ein Deutſcher reden würde, der unſerer Sprache das wäre was Tacitus der ſeinigen; und wohl dem, der es ſich ſo lebendig denkt, daß er ihn wirklich kann reden laſſen! Aber ob dies nun geſchehen könnte, indem er ihn dieſelbigen Sachen ſagen läßt, die der römiſche Tacitus in lateiniſcher Sprache geredet, das iſt eine andere und nicht leicht zu bejahende Frage. Denn ein ganz anderes iſt, den Einfluß, den ein Mann auf ſeine Sprache ausgeübt hat, richtig auffaſſen und irgend wie darſtellen, und wieder ein ganz anderes, wiſſen wollen, wie ſeine Gedanken und ihr Ausdrukk ſich würden gewendet haben, wenn er gewohnt geweſen wäre urſprünglich in einer andern Sprache zu denken und ſich auszudrükken! Wer überzeugt iſt daß weſentlich und innerlich Gedanke und Ausdrukk ganz daſſelbe ſind, und auf dieſer Ueberzeugung beruht doch die ganze Kunſt alles Verſtehens der Rede, und alſo auch alles Ueberſezens, kann der einen Menſchen von ſeiner angebornen Sprache trennen wollen, und meinen, es könne ein Menſch, oder auch nur eine Gedankenreihe eines Menſchen, eine und dieſelbe werden in zwei Sprachen? oder wenn ſie denn auch auf gewiſſe Weiſe verſchieden iſt, kann er ſich anmaaßen die Rede bis in ihr innerſtes aufzulöſen, den Antheil der Sprache daran auszuſcheiden, und durch einen neuen gleichſam chemiſchen Prozeß ſich das innerſte derſelben verbinden zu laſſen mit dem Weſen und der Kraft einer andern Sprache? Denn offenbar müßte man, um dieſe Aufgabe zu löſen, alles, was an dem ſchriftlichen Werk eines Mannes auch auf die entfernteſte Weiſe Einwirkung irgend deſſen iſt, was er von Kindheit an in ſeiner Mutter-

ſprache geredet hat und gehört, rein ausſcheiden, und nun gleichſam der nakkten eigenthümlichen in ihrer Richtung auf einen gewiſſen Gegenſtand begriffenen Denkweiſe deſſelben zuführen alles dasjenige, was Einwirkung geweſen ſein würde alles deſſen was er vom Anfang ſeines Lebens oder von ſeiner erſten Be- 164
kanntſchaft mit der fremden Sprache an in ihr geredet und gehört hätte, bis er zu der Fertigkeit gekommen wäre in ihr urſprünglich zu denken und niederzuſchreiben? Dies wird nicht eher möglich ſein, als bis es gelungen iſt durch einen künſtlichen chemiſchen Prozeß organiſche Produkte zuſammenzuſezen. Ja man kann ſagen, das Ziel, ſo zu überſezen wie der Verfaſſer in der Sprache der Ueberſezung ſelbſt würde urſprünglich geſchrieben haben, iſt nicht nur unerreichbar, ſondern es iſt auch in ſich nichtig und leer; denn wer die bildende Kraft der Sprache, wie ſie eins iſt mit der Eigenthümlichkeit des Volkes, anerkennt, der muß auch geſtehen daß jedem ausgezeichnetſten am meiſten ſein ganzes Wiſſen, und auch die Möglichkeit es darzuſtellen, mit der Sprache und durch ſie angebildet iſt, und daß alſo niemanden ſeine Sprache nur mechaniſch und äußerlich gleichſam in Riemen anhängt, und wie man leicht ein Geſpann löſet und ein anderes vorlegt, ſo ſich jemand auch nach Belieben im Denken eine andere Sprache vorlegen könne, daß vielmehr jeder nur in ſeiner Mutterſprache urſprünglich producire, und man alſo gar die Frage nicht aufwerfen kann, wie er ſeine Werke in einer andern Sprache würde geſchrieben haben. Hiegegen wird freilich jeder zwei Fälle anführen, die häufig genug vorkommen. Zuerſt hat es doch offenbar ſonſt, nicht nur in einzelnen Ausnahmen, denn ſo kommt es noch vor, ſondern auch im großen eine Fertigkeit gegeben, in andern Sprachen als der angebornen urſprünglich zu ſchreiben, ja zu philoſophiren und zu dichten. Warum ſoll man alſo nicht, um ein deſto ſichreres Maaß zu bekommen, dieſe Fertigkeit in Gedanken auf jeden Schriftſteller übertragen, welchen man überſezen will? Darum nicht, weil es mit dieſer Fertigkeit

die Bewandtniß hat, daß ſie nur in ſolchen Fällen vorkommt, wo daſſelbe entweder überhaupt oder wenigſtens von demſelben nicht könnte in der angebornen Sprache geſagt werden. Wenn wir in die Zeiten zurükkgehn, wo die romaniſchen Sprachen anfingen ſich zu bilden, wer kann ſagen, welche Sprache damals den dortigen Menſchen ſei angeboren geweſen? und wer wird läugnen wollen, daß denen, welche eine wiſſenſchaftliche Beſtrebung ergriffen, das lateiniſche mehr Mutterſprache geweſen als das volgare? Dies geht aber für einzelne Bedürfniſſe und Thätigkeiten des Geiſtes noch viel weiter herab. So lange die Mutterſprache für dieſe noch nicht gebildet iſt, bleibt diejenige Sprache die partielle Mutterſprache, aus welcher jene Richtungen des Geiſtes ſich einem werdenden Volke mitgetheilt haben. Grotius und Leibnitz konnten nicht, wenigſtens nicht ohne ganz andere Menſchen zu ſein, deutſch und holländiſch philoſophiren. Ja auch wenn jene Wurzel ſchon ganz vertrokknet und der Senker von dem alten Stamme völlig losgeriſſen iſt, muß doch, wer nicht ſelbſt zugleich ein ſprachbildendes und ein umwälzendes Weſen iſt, ſich noch vielfältig einer fremden Sprache willkührlich oder durch untergeordnete Gründe beſtimmt anſchließen. Unſerm großen König waren alle feineren und höheren Gedanken durch eine fremde Sprache gekommen, und dieſe hatte er ſich für dieſes Gebiet auf das innigſte angeeignet. Was er franzöſiſch philoſophirte und dichtete, war er unfähig deutſch zu philoſophiren und zu dichten. Wir müſſen es bedauern, daß die große Vorliebe für England, die einen Theil der Familie beherrſchte, nicht die Richtung nehmen konnte, ihm von Kindheit an die engliſche Sprache, deren leztes goldenes Zeitalter damals blühte, und die der deutſchen um ſo vieles näher iſt, anzueignen. Aber wir dürfen hoffen, daß wenn er eine ſtreng gelehrte Erziehung genoſſen hätte, er lieber würde lateiniſch philoſophirt und gedichtet haben als franzöſiſch. Indem alſo dieſes beſondern Bedingungen unterliegt, indem nicht in gleichviel welcher fremden Sprache, ſon-

dern nur in einer beſtimmten, jeder und nur das hervorbringt, was von ihm in ſeiner Mutterſprache nicht konnte hervorgebracht werden: ſo beweiſet es nichts für eine Methode des Ueberſezens, welche zeigen will, wie einer das, was er wirklich in ſeiner Mutterſprache geſchrieben hat, in einer andern würde geſchrieben haben. Der zweite Fall aber, eines urſprünglichen Leſens und Schreibens in fremden Sprachen, ſcheint günſtiger für dieſe Methode. Denn wer wird es unſern Welt- und Hofleuten abſprechen, daß was ſie liebenswürdiges in fremden Zungen über ihre Lippen bringen, ſie auch gleich in derſelben Sprache gedacht und nicht etwa aus dem armen Deutſch erſt innerlich überſezt haben? und wie es ihr Ruhm iſt, dieſe Süßigkeiten und Feinheiten in vielen Sprachen gleich gut ſagen zu können, ſo denken ſie ſie auch gewiß in allen mit gleicher Leichtigkeit, und jeder wird auch vom andern recht gut wiſſen, wie er eben das was er jezt auf franzöſiſch geſagt hat auf italiäniſch würde geſagt haben. Allein dieſe Reden ſind auch freilich nicht aus dem Gebiet, wo die Gedanken kräftig aus der tiefen Wurzel einer eigenthümlichen Sprache hervortreiben, ſondern wie die Kreſſe, die ein künſtlicher Mann ohne alle Erde auf dem weißen Tuche wachſen macht. Dieſe Reden ſind weder der heilige Ernſt der Sprache, noch das ſchöne wohlgemeſſene Spiel derſelben; ſondern wie die 166
Völker durcheinander laufen in dieſer Zeit, auf eine Weiſe die man ſonſt weniger kannte, ſo iſt überall Markt, und dieſes ſind die Marktgeſpräche, mögen ſie nun politiſch ſein oder litterariſch, oder geſellig, und ſie gehören wahrlich nicht in das Gebiet des Ueberſezers, ſondern nur des Dolmetſchers etwa. Wenn nun dergleichen, wie es wol bisweilen geſchieht, in ein größeres Ganze ſich zuſammenfilzen und Schrift werden: ſo mag eine ſolche Schrift, die ganz in dem leichten und anmuthigen Leben ſpielt
ohne irgend eine Tiefe des Daſeins aufzuſchließen oder eine Eigenthümlichkeit des Volkes zu bewahren, nach dieſer Regel überſezt werden; aber auch nur ſie, weil nur ſie eben ſo gut auch

ursprünglich konnte in einer andern Sprache gefaßt sein. Und weiter mag diese Regel sich nicht erstrekken, als vielleicht noch auf die Eingänge und Vorhöfe tieferer und herrlicher Werke, die auch oft ganz in dem Gebiet des leichten geselligen Lebens erbaut sind. Nämlich, je mehr den einzelnen Gedanken eines Werkes und ihrer Verknüpfung die Volkseigenthümlichkeit anhaftet, und vielleicht gar noch außerdem das Gepräge einer längst abgelaufenen Zeit, um desto mehr verliert die Regel überhaupt ihre Bedeutung. Denn so wahr das auch bleibt in mancher Hinsicht, daß erst durch das Verständniß mehrerer Sprachen der Mensch in gewissem Sinne gebildet wird, und ein Weltbürger: so müssen wir doch gestehen, so wie wir die Weltbürgerschaft nicht für die ächte halten, die in wichtigen Momenten die Vaterlandsliebe unterdrükkt, so ist auch in Bezug auf die Sprachen eine solche allgemeine Liebe nicht die rechte und wahrhaft bildende, welche für den lebendigen und höheren Gebrauch irgend eine Sprache, gleichviel ob alte oder neue, der vaterländischen gleich stellen will. Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der andern, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte. Es ist recht, daß noch jezt unter uns lateinisch geschrieben wird von Amtswegen, um das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß dies unserer Vorfahren wissenschaftliche und heilige Muttersprache gewesen ist; es ist heilsam, daß es auch sonst geschehe im Gebiet der gemeinsamen europäischen Wissenschaft, des leichteren Verkehrs wegen; aber gelingen wird es auch in diesem Fall nur in dem Maaß, als für eine solche Darstellung der Gegenstand alles ist, und die eigene Ansicht und Verknüpfung wenig. Dasselbe ist der Fall mit dem romanischen. Wer gezwungen und von Amtswegen
167 eine solche Sprache schreibt, der wird sich doch wol bewußt sein, daß seine Gedanken im ersten Entstehen deutsch sind, und daß er nur sehr früh während der Embryo sich noch gestaltet schon anfängt sie zu übersezen; und wer sich einer Wissenschaft wegen

dazu aufopfert, der wird ſich auch nur da leicht ungezwungen und ohne geheimes Ueberſezen finden, wo er ſich ganz in der Gewalt des Gegenſtandes fühlt. Es giebt freilich auch außerdem eine freie Liebhaberei am lateiniſch oder romaniſch ſchreiben, und wenn es mit dieſer wirklich darauf abgeſehen wäre in einer fremden Sprache gleich gut wie in der eigenen und gleich urſprünglich zu produciren: ſo würde ich ſie unbedenklich für eine frevelhafte und magiſche Kunſt erklären, wie das Doppeltgehen, womit der Menſch nicht nur der Geſeze der Natur zu ſpotten, ſondern auch andere zu verwirren gedächte. So iſt es aber wol nicht, ſondern dieſe Liebhaberei iſt nur ein feines mimiſches Spiel, womit man ſich höchſtens in den Vorhöfen der Wiſſenſchaft und Kunſt die Zeit anmuthig vertreibt. Die Production in der fremden Sprache iſt keine urſprüngliche; ſondern Erinnerungen an einen beſtimmten Schriftſteller oder auch an die Weiſe eines gewiſſen Zeitalters, das gleichſam eine allgemeine Perſon vorſtellt, ſchweben der Seele faſt wie ein lebendiges äußeres Bild vor, und die Nachahmung deſſelben leitet und beſtimmt die Production. Daher auch ſelten auf dieſem Wege etwas entſteht, was außer der mimiſchen Genauigkeit einen wahren Werth hätte; und man kann ſich des beliebten Kunſtſtükkes um ſo harmloſer erfreuen, als man die geſpielte Perſon überall deutlich genug durchblikkt. Iſt aber jemand gegen Natur und Sitte förmlich ein Ueberläufer geworden von der Mutterſprache, und hat ſich einer andern ergeben: ſo iſt es nicht etwa gezierter und angedichteter Hohn, wenn er verſichert, er könne ſich in jener nun gar nicht mehr bewegen; ſondern es iſt nur eine Rechtfertigung, die er ſich ſelbſt ſchuldig iſt, daß ſeine Natur wirklich ein Naturwunder iſt gegen alle Ordnung und Regel, und eine Beruhigung für die andern, daß er wenigſtens nicht doppelt geht wie ein Geſpenſt.

Doch nur zu lange haben wir uns bei fremdartigem aufgehalten, und das Anſehn gehabt vom Schreiben in fremden

Sprachen zu reden, anſtatt vom Ueberſezen aus fremden Sprachen. Die Sache liegt aber ſo. Wenn es nicht möglich iſt etwas der Ueberſezung, ſofern ſie Kunſt iſt, würdiges und zugleich bedürftiges urſprünglich in einer fremden Sprache zu ſchreiben, oder wenn dies wenigſtens eine ſeltene und wunderbare Ausnahme
168 iſt: ſo kann man auch die Regel nicht aufſtellen für die Ueberſezung, ſie ſolle denken wie der Verfaſſer ſelbſt eben dieſes in der Sprache des Ueberſezers würde geſchrieben haben; denn es giebt keine Fülle von Beiſpielen zweiſprachiger Schreiber, von denen eine Analogie herzuleiten wäre, welcher der Ueberſezer folgen könnte, ſondern er wird nach dem obigen bei allen Werken, die nicht der leichten Unterhaltung gleichen, oder dem Geſchäftsſtil, faſt nur ſeiner Einbildung überlaſſen ſein. Ja was will man einwenden, wenn ein Ueberſezer dem Leſer ſagt, Hier bringe ich dir das Buch, wie der Mann es würde geſchrieben haben, wenn er es deutſch geſchrieben hätte; und der Leſer ihm antwortet, Ich bin dir eben ſo verbunden, als ob du mir des Mannes Bild gebracht hätteſt, wie er ausſehen würde, wenn ſeine Mutter ihn mit einem andern Vater erzeugt hätte? Denn wenn von Werken, die in einem höheren Sinne der Wiſſenſchaft und Kunſt angehören, der eigenthümliche Geiſt des Verfaſſers die Mutter iſt: ſo iſt ſeine vaterländiſche Sprache der Vater dazu. Das eine Kunſtſtükklein wie das andere macht Anſpruch auf geheimnißvolle Einſichten, die niemand hat, und nur als Spiel kann man das eine eben ſo unbefangen genießen wie das andere.

Wie ſehr die Anwendbarkeit dieſer Methode beſchränkt, ja auf dem Gebiet des Ueberſezens faſt gleich Null iſt, das beſtätigt ſich am beſten, wenn man ſieht, in was für unüberwindliche Schwierigkeiten ſie ſich in einzelnen Zweigen der Wiſſenſchaft und Kunſt verwikkelt. Wenn man ſagen muß, daß ſchon im Gebrauch des gemeinen Lebens es nur wenig Wörter in einer Sprache giebt, denen eines in irgend einer andern vollkommen entſpräche, ſo daß dieſes in allen Fällen gebraucht werden könnte

worin jenes, und daß es in derſelben Verbindung wie jenes auch allemal dieſelbe Wirkung hervorbringen würde: ſo gilt dieſes noch mehr von allen Begriffen, je mehr ihnen ein philoſophiſcher Gehalt beigemiſcht iſt, und alſo am meiſten von der eigentlichen Philoſophie. Hier mehr als irgendwo enthält jede Sprache, trotz der verſchiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden Anſichten, doch Ein Syſtem von Begriffen in ſich, die eben dadurch daß ſie ſich in derſelben Sprache berühren, verbinden, ergänzen, Ein Ganzes ſind, deſſen einzelnen Theilen aber keine aus dem Syſtem anderer Sprachen entſprechen, kaum Gott und Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort abgerechnet. Denn auch das ſchlechthin allgemeine, wiewol außerhalb des Gebietes der Eigenthümlichkeit liegend, iſt doch von ihr beleuchtet und ge- 169
färbt. In dieſem Syſtem der Sprache muß die Weisheit eines jeden aufgehn. Jeder ſchöpft aus dem vorhandenen, jeder hilft das nicht vorhandene aber vorgebildete ans Licht bringen. Nur ſo iſt die Weisheit des einzelnen lebendig, und kann ſein Daſein wirklich beherrſchen, welches er ja ganz in dieſer Sprache zuſammenfaßt. Will alſo der Ueberſezer eines philoſophiſchen Schriftſtellers ſich nicht entſchließen die Sprache der Ueberſezung, ſoviel ſich thun läßt, nach der Urſprache zu beugen, um das in dieſer ausgebildete Begriffsſyſtem möglichſt ahnden zu laſſen; will er vielmehr ſeinen Schriftſteller ſo reden laſſen als hätte er Gedanken und Rede urſprünglich in einer andern Sprache gebildet: was bleibt ihm übrig, bei der Unähnlichkeit der Elemente in beiden Sprachen, als entweder zu paraphraſiren — wobei er aber ſeinen Zwekk nicht erreicht; denn eine Paraphraſe wird und kann nie ausſehn wie etwas in derſelben Sprache urſprünglich hervorgebrachtes — oder er muß die ganze Weisheit und Wiſſenſchaft ſeines Mannes umbilden in das Begriffsſyſtem der andern Sprache, und ſo alle einzelnen Theile verwandeln, wobei nicht abzuſehen iſt wie der wildeſten Willkühr könnten Grenzen geſezt werden. Ja man muß ſagen, wer nur die mindeſte Achtung hat

für philoſophiſche Beſtrebungen und Entwikkelungen, kann ſich auf ein ſo loſes Spiel gar nicht einlaſſen. Platon mag es verantworten wenn ich von dem Philoſophen auf den Komödienſchreiber komme. Dieſe Kunſtgattung liegt, was die Sprache betrifft, dem Gebiet des geſelligen Geſprächs am nächſten. Die ganze Darſtellung lebt in den Sitten der Zeit und des Volkes, die ſich wiederum vorzüglich in der Sprache lebendig ſpiegeln. Leichtigkeit und Natürlichkeit in der Anmuth ſind ihre erſte Tugend; und eben deshalb ſind hier die Schwierigkeiten der Ueberſezung nach der eben betrachteten Methode ganz ungemein. Denn jede Annäherung an eine fremde Sprache thut jenen Tugenden des Vortrages Schaden. Will nun aber gar die Ueberſezung einen Schauſpieldichter reden laſſen, als hätte er urſprünglich in ihrer Sprache gedichtet: ſo kann ſie ihn ja vieles gar nicht vorbringen laſſen, weil es in dieſem Volk nicht einheimiſch iſt und alſo auch in der Sprache kein Zeichen hat. Der Ueberſezer muß alſo hier entweder ganz wegſchneiden, und ſo die Kraft und die Form des Ganzen zerſtören, oder er muß anderes an die Stelle ſezen. Auf dieſem Gebiet alſo führt die Formel vollſtändig befolgt offenbar auf bloße Nachbildung oder auf ein noch widerlicher auffallendes und verwirrendes Gemiſch von Ueberſezung und Nachbildung, welches den Leſer wie einen Ball zwiſchen ſeiner und der fremden Welt, zwiſchen des Verfaſſers und des Ueberſezers Erfindung und Wiz, unbarmherzig hin und her wirft, wovon er keinen reinen Genuß haben kann, zulezt aber Schwindel und Ermattung gewiß genug davon trägt. Der Ueberſezer nach der andern Methode hingegen hat gar keine Aufforderung zu ſolchen eigenmächtigen Veränderungen, weil ſein Leſer immer gegenwärtig behalten ſoll, daß der Verfaſſer in einer andern Welt gelebt und in einer andern Sprache geſchrieben hat. Er iſt nur an die freilich ſchwere Kunſt gewieſen die Kenntniß dieſer fremden Welt auf die kürzeſte zwekmäßigſte Weiſe zu ſupplieren, und überall die größere Leichtigkeit und Natürlichkeit des Originals

durchleuchten zu laſſen. Dieſe beiden Beiſpiele von den äußerſten Enden der Wiſſenſchaft und der Kunſt hergenommen zeigen deutlich, wie wenig der eigentliche Zweck alles Ueberſezens, möglichſt unverfälſchter Genuß fremder Werke, durch eine Methode erreicht werden kann, welche dem überſezten Werke ganz und gar den Geiſt einer ihm fremden Sprache einhauchen will. Hiezu kommt noch, daß jede Sprache ihr eigenthümliches hat auch in den Rhythmen für die Proſa ſowol als die Poeſie, und daß, wenn einmal die Fiction gemacht werden ſoll, der Verfaſſer könnte auch in der Sprache des Ueberſezers geſchrieben haben, man ihn dann auch in den Rhythmen dieſer Sprache müßte auftreten laſſen, wodurch ſein Werk noch mehr entſtellt, und die Kenntniß ſeiner Eigenthümlichkeit, welche die Ueberſezung gewährt, noch weit mehr beſchränkt wird.

Auch geht in der That dieſe Fiction, auf der doch die jezt betrachtete Theorie des Ueberſezers allein beruht, über den Zweck dieſes Geſchäfts weit hinaus. Das Ueberſezen aus dem erſten Geſichtspunkt iſt eine Sache des Bedürfniſſes für ein Volk, von dem nur ein kleiner Theil ſich eine hinreichende Kenntniß fremder Sprachen verſchaffen kann, ein größerer aber Sinn hat für den Genuß fremder Werke. Könnte dieſer Theil ganz in jenen übergehen: ſo wäre denn jenes Ueberſezen unnüz, und ſchwerlich würde jemand die undankbare Mühe übernehmen. Nicht ſo iſt es mit dieſer lezten Art. Dieſe hat mit der Noth nichts zu ſchaffen, vielmehr iſt ſie das Werk der Lüſternheit und des Uebermuthes. Die fremden Sprachen könnten ſo weit verbreitet ſein als nur irgend möglich, und jedem fähigen der Zugang zu ihren edelſten Werken ganz offen ſtehn; und es bliebe doch ein merkwürdiges Unternehmen, das nur um ſo mehre und geſpanntere Zuhörer um ſich verſammeln würde, wenn jemand verſpräche uns ein Werk des Cicero oder Platon ſo darzuſtellen, wie dieſe Männer ſelbſt es unmittelbar deutſch jezt würden geſchrieben haben. Und wenn einer uns ſo weit brächte, dieſes

nicht nur in der eignen Mutterſprache zu thun, ſondern gar noch in einer andern fremden, der wäre uns dann offenbar der größte Meiſter in der ſchwierigen und faſt unmöglichen Kunſt die Geiſter der Sprachen in einander aufzulöſen. Nur ſieht man, dies würde ſtreng genommen kein Ueberſezen ſein, und der Zwekk wäre auch nicht der möglichſt genaue Genuß der Werke ſelbſt; ſondern es würde immer mehr eine Nachbildung werden, und
171 recht genießen könnte ein ſolches Kunſtwerk oder Kunſtſtükk nur der, der jene Schriftſteller ſchon ſonſther unmittelbar kennte. Und der eigentliche Zwekk könnte nur ſein, im einzelnen das gleiche Verhältniß mancher Ausdrükke und Combinationen in verſchiedenen Sprachen zu einem beſtimmten Charakter zur Anſchauung zu bringen, und im ganzen die Sprache mit dem eigenthümlichen Geiſt eines fremden Meiſters, aber dieſen ganz von ſeiner Sprache getrennt und gelöſt, zu beleuchten. Wie nun jenes nur ein kunſtreiches und zierliches Spiel iſt, und dieſes auf einer faſt unmöglich durchzuführenden Fiction beruht: ſo begreift man wie dieſe Art des Ueberſezens nur in ſehr ſparſamen Verſuchen geübt wird, die auch ſelbſt deutlich genug zeigen daß im großen ſo nicht verfahren werden kann. Man erklärt ſich auch, daß gewiß nur ausgezeichnete Meiſter, die ſich wunderbares zutrauen dürfen, nach dieſer Methode arbeiten können; und mit Recht nur ſolche, die ihre eigentlichen Pflichten gegen die Welt ſchon erfüllt haben, und ſich deshalb eher einem reizenden und etwas gefährlichen Spiel überlaſſen können. Man begreift aber auch um ſo leichter, daß die Meiſter, welche ſich im Stande fühlen ſo etwas zu verſuchen, auf das Geſchäft jener andern Ueberſezer ziemlich mitleidig herabſchauen. Denn ſie meinen, ſie ſelbſt trieben eigentlich nur allein die ſchöne und freie Kunſt, jene aber erſcheinen ihnen weit näher dem Dolmetſcher zu ſtehen, indem ſie doch auch dem Bedürfniß, wenn gleich einem etwas höheren, dienen. Und bedauernswürdig ſcheinen ſie ihnen, daß ſie weit mehr Kunſt und Mühe als billig auf ein untergeordnetes und undankbares Ge-

ſchäft verwenden. Daher ſie auch ſehr bereit ſind mit dem Rath, man möge doch ſtatt ſolcher Ueberſezungen ſich lieber ſo gut man könnte mit der Paraphraſe helfen, wie die Dolmetſcher in ſchwierigen und ſtreitigen Fällen es auch thun.

Wie nun? Sollen wir dieſe Anſicht theilen und dieſem Rath folgen? Die Alten haben offenbar wenig in jenem eigentlichſten Sinn überſezt, und auch die meiſten neueren Völker, abgeſchrekkt durch die Schwierigkeiten der eigentlichen Ueberſezung, begnügen ſich mit der Nachbildung und der Paraphraſe. Wer wollte behaupten, es ſei jemals etwas weder aus den alten Sprachen noch aus den germaniſchen in die franzöſiſche überſezt worden! Aber wir Deutſche möchten noch ſo ſehr dieſem Rathe Gehör geben, folgen würden wir ihm doch nicht. Eine innere Nothwendigkeit, in der ſich ein eigenthümlicher Beruf unſeres Volkes deutlich genug ausſpricht, hat uns auf das Ueberſezen in Maſſe getrieben; wir können nicht zurükk und müſſen durch. Wie vielleicht erſt durch vielfältiges Hineinverpflanzen fremder Gewächſe unſer Boden ſelbſt reicher und fruchtbarer geworden iſt, und unſer Klima anmuthiger und milder: ſo fühlen wir auch, daß unſere Sprache, weil wir ſie der nordiſchen Trägheit wegen weniger ſelbſt bewegen, nur durch die vielſeitigſte Berührung mit dem fremden recht friſch gedeihen und ihre eigne Kraft vollkommen entwikkeln kann. Und damit ſcheint zuſammenzutreffen, daß wegen ſeiner Achtung für das fremde und ſeiner vermittelnden Natur unſer Volk beſtimmt ſein mag, alle Schäze fremder Wiſſenſchaft und Kunſt mit ſeinen eignen zugleich in ſeiner Sprache gleichſam zu einem großen geſchichtlichen 172
Ganzen zu vereinigen, das im Mittelpunkt und Herzen von Europa verwahrt werde, damit nun durch Hülfe unſerer Sprache, was die verſchiedenſten Zeiten ſchönes gebracht haben, jeder ſo rein und vollkommen genießen könne, als es dem Fremdling nur möglich iſt. Dies ſcheint in der That der wahre geſchichtliche Zwekk des Ueberſezens im großen, wie es bei uns nun einhei-

miſch iſt. Für dieſes aber iſt nur die Eine Methode anwendbar, die wir zuerſt betrachtet haben. Die Schwierigkeiten derſelben, die wir nicht verhehlt haben, muß die Kunſt ſoviel möglich beſiegen lernen. Ein guter Anfang iſt gemacht, aber das meiſte iſt noch übrig. Viele Verſuche und Uebungen müſſen auch hier vorangehen, ehe einige ausgezeichnete Werke zu Stande kommen; und manches glänzt anfangs, was hernach von beſſerem überboten wird. Wie ſehr ſchon einzelne Künſtler die Schwierigkeiten theils beſiegt, theils ſich glüklich zwiſchen ihnen durchgewunden haben, liegt in mannigfaltigen Beiſpielen vor Augen. Und wenn auch minderkundige auf dieſem Felde arbeiten: ſo wollen wir von ihren Bemühungen nicht furchtſamerweiſe großen Schaden für unſere Sprache beſorgen. Denn zuerſt muß feſtſtehen, daß es in einer Sprache, in welcher das Ueberſezen ſo ſehr im großen getrieben wird, auch ein eignes Sprachgebiet giebt für die Ueberſezungen, und ihnen manches erlaubt ſein muß, was ſich anderwärts nicht darf blikken laſſen. Wer dennoch unbefugt ſolche Neuerungen weiter verpflanzt, wird ſchon wenig Nachfolger finden oder keine, und wenn wir die Rechnung nur nicht für einen zu kurzen Zeitraum abſchließen wollen, ſo können wir uns ſchon auf den aſſimilirenden Prozeß der Sprache verlaſſen, daß ſie alles wieder ausſtoßen wird, was nur eines vorübergehenden Bedürfniſſes wegen angenommen war, und ihrer Natur nicht eigentlich zuſagt. Dagegen dürfen wir nicht verkennen, daß viel ſchönes und kräftiges in der Sprache ſich erſt durch das Ueberſezen theils entwikkelt hat, theils aus der Vergeſſenheit iſt hervorgezogen worden. Wir reden zu wenig und plaudern verhältnißmäßig zu viel; und es iſt nicht zu läugnen, daß ſeit geraumer Zeit auch die Schreibart nur zu ſehr dieſe Richtung genommen hatte, und daß das Ueberſezen nicht wenig beigetragen einen ſtrengeren Stil wieder geltend zu machen. Wenn einſt eine Zeit kommt, wo wir ein öffentliches Leben haben, aus wel-

chem ſich auf der einen Seite eine gehaltvollere und ſprachgerechtere Geſelligkeit entwikkeln muß, auf der anderen freierer Raum gewonnen wird für das Talent des Redners, dann werden wir vielleicht für die Fortbildung der Sprache weniger des Ueberſezens bedürfen. Und möchte nur jene Zeit kommen, ehe wir den ganzen Kreis der Ueberſezermühen würdig durchlaufen haben!

# IV.

# Ueber die Begriffe der verſchiedenen Staatsformen.

Vorgeleſen den 24. März 1814.

17 Jener höhere Verſtand, aus dem ſich die Keime aller Wiſſenſchaften allmählig entwikkeln, äußerte ſich ſehr zeitig in dem Beſtreben die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen unverrükkt in feſten Geſtalten ſich erneuernden Dinge erſt in große Maſſen zu ordnen, dann nach ihren geringeren Verſchiedenheiten ſie in Gattungen und Arten zu theilen. In der Bildung und Erweiterung der gemeinen Sprache entfaltete ſich dies Beſtreben urſprünglich auf eine rein natürliche Weiſe; ſeitdem der Verſtand mit Beſonnenheit darauf zurükkkam, und es künſtlich geſtaltete, ſehen wir die wiſſenſchaftliche Naturbeſchreibung in mannigfaltigen jezt ſo dann anders gebildeten Verſuchen einen großen Reichthum des wiſſenſchaftlichen Lebens offenbaren. Wie oft hat man bei näherer Bekanntſchaft mit den Dingen einzelne Beſtimmungen widerrufen, Arten abgetrennt, ganze Gattungen aufgelöſt und anders wieder vereiniget. Und wenn auch die großen Züge, auf denen die Haupteintheilungen ruhen, feſter ſtanden, und

manche ſelbſt dann nicht wankten, als man deutlicher einſah, wie die Natur ſich darin gefällt, auch das, was der Verſtand am ſchärfſten zu ſondern pflegt, ſanfter und künſtleriſcher durch allmählige Uebergänge zu verbinden, ſo mußten doch die Gründe dieſer Eintheilungen oft neuen Prüfungen unterworfen werden. Denn das erſte was ſich dem betrachtenden aufdrängt iſt die äußere Erſcheinung; erſt ſpäter kann ſich der Verſtand das Spiel 18
der innern Thätigkeiten zum Gegenſtand vorlegen; und wenn er wahrnimmt, daß er ſich noch neu in ſeinem Geſchäft und unter der Gewalt des Sinnes ſtehend im Trennen und Verbinden von jener allein habe leiten laſſen: ſo iſt er unverdroſſen entweder ſein Werk wieder zu zerſtören oder nachzuſpüren wie jene großen Verſchiedenheiten der äußeren Erſcheinung, deren Anſprüche er nicht zurükkweiſen kann, mit den Verſchiedenheiten der innern Thätigkeiten der bildenden Natur zuſammenhängen. Noch immer werden aus dieſem Geſichtspunkt neue Prüfungen und Umgeſtaltungen des Syſtems der Natur in einzelnen Theilen wenigſtens unternommen; und dadurch wol am meiſten unterſcheiden ſich die Naturkundigen von ächt wiſſenſchaftlicher Geſinnung, die wol allein verdienen mit dem beſcheidneren Namen Naturforſcher genannt zu werden, von denen, welche ſich keine höhere Aufgabe ſtellen, als ein Regiſter anzufertigen, in dem man die Gegenſtände auffinden und ſich der Identität der etwa ſtreitigen verſichern könne.

Faſt eben ſo bald als die Naturbeſchreibung entſtand, fand ſich der wiſſenſchaftliche Verſtand auch angeregt jene großen geiſtigen Geſtaltungen zu betrachten, in denen, wiewol ſie ſelbſt ein aber in bewußtloſer Nothwendigkeit gebildetes Werk des Menſchen ſind, auch der Menſch ſelbſt, dies höchſte Werk der Natur, wieder als Beſtandtheil verſchwindet. Die wiſſenſchaftliche Beſchreibung der Staaten, das Beſtreben die auch ſehr mannigfaltigen unter dieſen Begriff gehörigen Erſcheinungen in wenige große Formen zuſammenzufaſſen, eben ſo alt als die erſten Ver-

ſuche in der Naturbeſchreibung, eben ſo ſchon in der Sprache des gemeinen Lebens vorgebildet, hat doch eine ganz andere Geſchichte als dieſe. Eines iſt hiebei vorzüglich von Einfluß geweſen. Daß unter den Erzeugniſſen der Natur einige vollkommner ſind als andere, in denen nämlich das Weſen des Lebens ſich unvollſtändiger ausſpricht und dürftiger entfaltet, dies wurde zwar bald bemerkt, aber es konnte den ordnenden Forſcher von ſeinem natürlichen Gange nicht ablenken. Der Staat aber, da er ein Gebilde des Menſchen ſelbſt iſt, ſo wähnte man von der Betrachtung aus nach einem vorſchwebenden Muſterbilde den vollkommneren ſelbſt ſchaffen zu können. Für einen Wahn müſſen wir dies ohne weiteres erklären; denn es iſt eine grobe Verwechſelung deſſen was durch die menſchliche Natur *wird*, mit dem was der Menſch *macht*. Noch nie iſt ein Staat, auch der
19 unvollkommenſte nicht, gemacht worden; und alle Kunſt kann, auf dem Gebiet des bewußtloſen Wirkens, der geiſtigen Natur nicht minder als der körperlichen nur einzeln und untergeordnet zu Hülfe kommen. Dieſer Wahn aber verurſachte daß man bald die Staaten viel zu wenig als geſchichtliche Naturgebilde betrachtete, ſondern immer nur als Gegenſtände worauf der Menſch künſtleriſch zu wirken habe; wodurch dann ihre Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Hauptgeſichtspunkt ward, und man kann ſagen faſt die ganze wiſſenſchaftliche Behandlung der Sache ſich in das Beſtreben auflöſte, vor den Augen der Staatskünſtler ein alleiniges allgemeingeltendes Muſterbild des Staates aufzuſtellen, zu welchem ſich alle frühere Erſcheinungen nur als verunglükkte Verſuche verhielten, ſo daß, wenn jenes erſt zur Wirklichkeit gediehen wäre, dann die ganze bisherige Geſchichte nur jener Urzeit oder Unzeit gleichen würde, während der, wie man gefabelt hat, auch die Natur ſich in abenteuerlichen Geſtaltungen erſchöpfte, die weder beſtehen noch ſich wieder erzeugen konnten, indem ſie nur einzelne zerſtreute Züge an ſich trugen von dem was leben kann und darf; die künftige Ge-

ſchichte aber würde dann einem mehr reichen als einem anmuthigen Kornfelde gleichen, auf welchem die Saaten bis zur lezten Ernte aller menſchlichen Dinge in ewigem Frieden neben einander ſtänden, jeder ſich von dem andern durch wenig mehr unterſcheidend als durch die Stelle die er einnimmt. Je mehr nun dieſes Beſtreben ſich verbreitete, um deſto mehr verlor die Naturbeſchreibung der Staaten alle Bedeutung. Denn ob ſolche vorläufige Nothſtaaten, ein Ausdrukk der den höchſten Triumph jener Anſicht darſtellt, ob dieſe alt und neu unter beſtimmte Begriffe geſtellt werden, und wie dieſes gelingt, das kann völlig gleichgültig ſein, wenn doch in einer einzigen Form des Staates alle andern irgend einmal zuſammenfallen ſollen. — Außer dieſer ſich ſo ſtark vordrängenden Frage nach dem vollkommenſten Staat hat aber auch eine entgegengeſezte Anſicht nicht wenig beigetragen dieſen Theil der Philoſophie zurükkzuhalten. Wie nämlich die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit den Erzeugniſſen der Natur immer iſt aufgemuntert und in Thätigkeit erhalten worden durch die Anſprüche welche die vielen mit der Natur ſich beſchäftigenden Künſte und Gewerbe ſtets an ſie gemacht, und durch die Achtung welche auch von dieſer Seite jenem wiſſenſchaftlichen Beſtreben immer iſt gezollt worden: ſo mußte natürlich die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit jenen Erzeugniſſen der Vernunft einer gleichen Aufmunterung in demſelben Maaß entbehren, als ſich, wie ſeit geraumer Zeit geſchehen, unter den Staatsbürgern und Staatsmännern der Grundſaz immer weiter verbreitete, alle Formen des Staates ſeien gleich gut wenn ſie nur gut verwaltet würden. Dieſe Anſicht leitet natürlich alles Intereſſe der Betrachtung von dem höheren urſprünglichen Prozeß der Bildung und Entwikkelung der Staaten ab, und nur auf jenen verhältnißmäßig kleinen Antheil hin, den menſchliche Kunſt an der Sache hat, nämlich auf das Geſchikk der Verwaltung. Denn wenn die Verſchiedenheiten in der Form der Staaten gleichgültig ſind, was für ein Intereſſe kann man nach dar-

an haben zu wiſſen wie dieſe Unterſchiede entſtanden ſind und worauf ſie beruhen? So iſt hier ſonderbar genug durch ein löbliches Beſtreben, das vollkommene hervorzubringen, ein anderes eben ſo löbliches, nämlich das wirklich vorhandene in ſeinen natürlichen Aehnlichkeiten und Verſchiedenheiten aufzufaſſen, immer gehemmt worden. Und dies ſind die Urſachen, weshalb die wiſſenſchaftliche Staatenbeſchreibung in einer weit dürftigeren Geſtalt auftritt als die Naturbeſchreibung, ſo daß man ſich kaum wundern dürfte, wenn ſie noch ganz am äußern haftend in das innere ihres Gegenſtandes noch gar nicht eingedrungen wäre.

Die längſte Zeit nun hat man ſich bei der Betrachtung der Staaten an eine Eintheilung gehalten, die man füglich die helleniſche nennen kann, welche nämlich drei Hauptgattungen annimmt unter welche alle Staatsformen gebracht werden können, die Demokratie, die Ariſtokratie und die Monarchie, je nachdem die ganze Maſſe des Volks oder eine beſtimmte Klaſſe, deswegen die vornehmere, an der Regierung theilnimmt, oder dieſe ſich in den Händen eines einzelnen befindet. Erſt vor nicht langem iſt man inne geworden, daß die in der neueren Zeit entſtandenen mannigfaltigen Verfaſſungen ſich unter jene Eintheilung nicht ſchmiegen wollen, und erſt ſeitdem hat ſich die Meinung gebildet, dies gerade ſei eine Nebenſache ob die Regierung in den Händen Einer oder mehrerer phyſiſchen Perſonen ſei, vielmehr ſeien in der Einheit der Regierung drei Thätigkeiten zu unterſcheiden, die geſetzgebende, vollziehende und richterliche, und dieſe bei der Betrachtung des Staates zum Grunde zu legen, ſo daß ob alle dieſe Gewalten in Einer moraliſchen Perſon vereinigt oder unter mehrere vertheilt wären den Haupteintheilungsgrund ausmache. Dieſe beiden Maſſen von Grundbegriffen, die eine aus der alten, die andere aus der neuen Zeit, ſind es welche ich hier einer näheren Prüfung zu unterwerfen geſonnen bin, jedoch lediglich in der Beziehung, ob jene helleniſchen Formen
21 wirklich als verſchiedene Arten der Staatsverbindung feſtſtehen

oder nicht, und ob dieſer Gegenſaz von der Vereinigung oder Vertheilung der Gewalten ſich dazu eigne beſtimmte Begriffe verſchiedener feſt von einander zu ſondernder Staatsformen daraus zu bilden.

Jene drei antiken Formen zuerſt erſcheinen bei näherer Betrachtung auf alle Weiſe ſchwankend, ſo daß ſie durchgängig in einander übergehen und mit einander verwechſelt werden können. Oder wie ließe ſich wol eine Volksgemeinde denken, ohne daß einige, ſei es durch ihre Kenntniß der Sache und durch die Gewalt der Rede, ſei es auch durch ihren Privateinfluß auf einen großen Theil der Bürger, die Wortführer wären, die übrigen aber einen geringeren mehr leidentlichen Antheil an den Geſchäften nähmen? Wenn nun diejenigen, die ſchon zeitig eine Ausſicht haben auf einen ſolchen leitenden Einfluß, die Schüler jener Wortführer werden, ſich die Gewalt der Rede erwerben und die verſchiedenen gangbaren Anſichten ſich aneignen, ſo daß ſich eine gleichſam erbliche Ueberlieferung bildet, und die Volksleiter ihnen ähnliche Nachfolger haben: ſo wird ja die Demokratie ſtets von einer kleinen Zahl reicher angeſehener gebildeter, das heißt der That nach ariſtokratiſch verwaltet, und wird auch je mehr die Maſſe ſich bei ihrer Paſſivität beruhigt um ſo mehr im Begriff ſcheinen auch der Form nach in Ariſtokratie überzugehen, bis irgend ein Sturm vielleicht den urſprünglichen Zuſtand herſtellt, da denn dieſelbe Annäherung von vorn anfängt. Auf der andern Seite, wenn die demokratiſchen Wortführer unter ſich zerfallen, und einer von ihnen mit ſeinem Anhange durch eine meiſtens ziemlich gelinde Gewalt über die andern ſiegt und ſich der Regierung anmaßt: ſo iſt genau genommen kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dieſem Siege auf längere Zeit, der einen ſcheinbar monarchiſchen Zuſtand herbeiführt, und jenen Siegen die ſonſt bei einzelnen Unternehmungen ein Partheihaupt, auch nicht ſelten durch unruhige Volksbewegungen, und indem die loſe Freiheit der demokratiſchen Form nahe an den Tumult

und die Anarchie ſtreifte, über die andern davongetragen hat. Ferner, wenn nun der ſo entſtandene Oberherr oder Tyrann die Saiten zu ſcharf anzieht, und Verſchwörungen ſich bilden, und das Volk ſeine alten Rechte herſtellt: müſſen wir dann nicht ſagen der Staat ſei die ganze Zeit über derſelbe geblieben, und die Monarchie ſei nur ſein Krankheitszuſtand geweſen, wie auch die Ariſtokratie die auf der Paſſivität der Maſſe beruhte nur ein
22 Krankheitszuſtand war? Kann aber ein Zuſtand, der als Krankheit vorkommt und vorübergeht, doch als eine eigne Art des Daſeins angeſehen werden? Sezen wir hingegen den Fall, das Volk erlange ſeine Rechte nicht wieder, ſondern die Häupter der Verſchwörung theilen ſich in die unrechtmäßige Erbſchaft: ſo werden ſie, ſo lange dies dauert, eine Ariſtokratie darſtellen; aber wird man dann ſagen, es hätten in dieſem Lande und unter dieſem Volke drei Staaten nach einander beſtanden, ein demokratiſcher, ein monarchiſcher und ein ariſtokratiſcher, oder wird nicht jeder ſagen, derſelbe Staat habe nach einander dieſe drei Veränderungen erlitten? Sie ſind alſo Zuſtände, welche ein und daſſelbe Individuum nach einander annehmen kann; kein einzelnes Ding aber kann nach einander zu verſchiedenen Arten gehören. Eben dieſen Kreis nun kann die Ariſtokratie durchlaufen; denn die herrſchende Kaſte kann über die andern Glieder des Staates ſo weit hervorragen, daß dieſe neben ihr kaum für Bürger zu halten ſind, und unter ſich ganz demokratiſch conſtituirt ſein, und alſo auch ihre Wortführer haben denen das gleiche begegnen kann; und wenn aus Folge einer Partheiung Einer Herr geworden, kann durch Gegenpartheiung das alte hergeſtellt werden. Oder wenn gutmüthige Ariſtokraten der Zahl nach ſchwach geworden ſich mit dem Volk allmählig verſchwägern, und aus dem Volk unter ſich aufnehmen; wenn auf der andern Seite vernünftige Demokraten zu zahlreich werden, und deshalb das Recht zur Volksgemeinde und zu den Aemtern zweckmäßig beſchränken: ſo iſt beides keine Staatsverwandlung, und doch wird jene Ariſto-

talie dieſer Demokratie ſo ähnlich geworden ſein, daß man ſie nicht anders unterſcheiden kann als indem man die vorige Zeit zu Hülfe nimmt.

Aber nicht das nur, daß dieſe verſchiedenen Formen nach einander Zuſtände deſſelben Staatskörpers ſein können; ſondern auch in demſelben Augenblick kann derſelbe Staat das eine ſein wenn man auf den Buchſtaben, ein anderes aber wenn man auf das wahre Weſen ſieht, wie auf gewiſſe Weiſe ſchon im obigen liegt, auf andere aber noch mehr erhellt aus folgendem. In einer Demokratie haben doch die Knechte nie das Recht der Gemeinde, denn es iſt wider die Natur. Wenn nun von den Knechten viele freigelaſſen werden und eigenes Hausweſen bilden, und ſich vielleicht über die Zahl der Bürger mit vollem Rechte vermehren, ihre Nachkommen aber, weil durch die Abſtammung kenntlich, eben ſo wenig das gemeine Recht erlangen als die Väter: würden dann nicht im Staate zwei Kaſten ſein wie in Ariſtokratien zu ſein pflegen, und wie ſoll der Staat ge- 23
nannt werden, ſo oder ſo? Oder wenn in einem Staat die Geſammtheit des Adels das Regiment führt, es giebt aber außer dem Adel nichts als kleine Leute die ihm eigen ſind, wie wollt ihr den Staat nennen? Denn wenn wir dieſe, die Bauern und Handwerker, ihres Gewerbes wegen als Volk anſehn: ſo iſt ja gewiß der Staat eine Ariſtokratie. Wenn wir aber bedenken, daß jeder Adeliche mit ſeinem Eigenen nur Ein wenn gleich ſehr erweitertes und vielleicht über viele Ortſchaften verbreitetes Hausweſen ausmacht: ſo werden wir geſtehen müſſen, das Regiment ſei bei der Geſammtheit der Hausväter und alſo demokratiſch.

So ſteht es demnach mit dieſer Eintheilung, daß feſtgeſonderte Arten des Staats dadurch nicht ſcheinen bezeichnet zu ſein. Und dies hat ſich nicht etwa ergeben, weil wir die bei uns oft gemißbrauchten Ausdrükke auch mißverſtanden hätten; ſondern von den eignen Erklärungen der Hellenen, bei denen ſie einheimiſch waren, iſt alles ausgegangen. Dennoch aber können dieſe

Begriffe, demokratiſch ariſtokratiſch und monarchiſch, nicht leer ſein; denn ſie ſind nicht erfunden oder gemacht, gleichen alſo keineswegs jenen künſtlichen Klaſſen und Ordnungen in der Naturbeſchreibung, denen kein lebendiger Typus des ganzen Daſeins zum Grunde liegt, ſondern im Gegenſaz mit jenen gleichen ſie vielmehr den natürlichen Familien und Geſchlechtern. Denn dieſe Ausdrükke ſind in der helleniſchen Sprache lebendig gewachſen und als leitende Begriffe darin fixirt, und müſſen alſo auch einen feſten Inhalt haben. Nur iſt nicht zu läugnen daß man die neueren großen Verfaſſungen faſt gar nicht unter ſie bringen kann, indem ſich in denſelben nicht nur Elemente die man demokratiſch und ſolche die man ariſtokratiſch nennen muß, unter ſich und mit monarchiſchen häufig vereint finden, ja daß man oft, wenn man ſie mit jenen Begriffen vergleicht, nicht weiß ob man Einen Staat oder mehrere vor ſich hat; ſondern auch wenn wir auf die Monarchie allein ſehen, ſo bieten die einzelnen Staaten die unter dieſen Begriff fallen größere und auf das ganze häusliche und öffentliche Leben einflußreichere Unterſchiede dar, als wodurch jene Gattungen ſich von einander unterſcheiden, wenn wir auf das helleniſche Leben ſehen zu der Zeit wo jene Verfaſſungen in ihrer höchſten Blüthe ſtanden. Und dieſe Vergleichung vorzüglich, nicht das was wir bis jezt ſchwieriges an jenen alten Begriffen auseinandergeſezt haben, iſt Veranlaſſung geworden, daß die neueren jene alte Eintheilung als für die feſten Unterſchiede der Staaten unzulänglich verworfen, und dafür den Gegenſaz von der Trennung und Vereinigung der verſchiedenen Gewalten aufgeſtellt haben, den ich nun eben ſo betrachten will.

24

Wenn die Regierungsthätigkeit wirklich aus drei beſtimmt zu unterſcheidenden Verrichtungen, der geſezgebenden, vollziehenden und richterlichen beſteht: ſo können dieſe freilich auf verſchiedene Weiſe vereinigt und getrennt ſein. Aber ohne mich darauf zu berufen, daß noch niemand weder nachgewieſen hat, die natürliche Staatsbildung ſei jemals dieſem Schematismus gefolgt,

noch geſchichtlich gezeigt, die am meiſten von einander abweichenden Staaten unterſchieden ſich wirklich hauptſächlich in Gemäßheit dieſer Trennungen und Verbindungen, will ich zunächſt nur dabei ſtehen bleiben, daß die ganze Vorausſezung näher betrachtet nicht ſtatt findet. Denn die richterliche Gewalt beſteht aus zwei weſentlich ganz verſchiedenen Zweigen, der bürgerlichen Gerichtsbarkeit und der Strafgerichtsbarkeit. Die erſte hat es nur mit Irrthümern zu thun oder mit verſchiedenen Anſichten welche ſtattfinden können über die Anwendung der geſchriebenen oder ungeſchriebenen Geſeze auf einen vorliegenden Fall. Denn wenn jemand wiſſentlich dem andern ſein Recht vorenthält: ſo fällt ſein Verfahren ſtreng genommen als intendirter Betrug ſchon der Strafgerichtsbarkeit anheim. Iſt aber nicht das Ausgleichen ſolcher Fälle eine bloße Ergänzung entweder des Bewußtſeins über die erſte Erwerbung des Eigenthums mit dem Staat zugleich oder vor ihm, und dann rein geſchichtliche Auslegung, oder der geſezgebenden Thätigkeit die jene Erwerbung beſtätigt hat oder modificirt, und dann ihr angehörig, wie denn die Verhandlungen und Reſultate der Rechtspflege überall die Grundlage geben zu Erläuterungen und Verbeſſerungen des Codex? Und müſſen nicht die Perſonen als ein Beſtandtheil der geſezgebenden Gewalt angeſehen werden, die ihr ſo vorarbeiten und ſie ergänzen? Was aber die Strafgerichtsbarkeit betrifft: ſo iſt ſie als Kriegführung gegen den inneren Feind eben ſo weſentlich ein Theil der vollziehenden Gewalt wie die Kriegführung gegen den äußeren Feind. Alſo fällt die Dreiheit in dieſer Eintheilung ſchon weg, und es bleibt nur die einfache Zweiheit übrig, welche in Bezug auf Verbindung und Trennung betrachtet und in Vergleich mit den obigen antiken Begriffen folgende Fälle ergiebt. Geſezgebung und Vollziehung vereinigt, welches, ſei nun beides in Einem oder in einigen oder in allen, nach dieſer Theorie der deſpotiſche Staat oder kaum ein Staat iſt; Geſezgebung und Vollziehung getrennt, entweder beide in vielen, welches eine Republik wäre, oder dieſe 25

in Einem und jene in vielen, welches eine verfaſſungsmäßige Monarchie wäre; denn daß Einer könne der Geſezgeber ſein und viele die Vollzieher, wird niemand für möglich halten, wiewol aus den Begriffen ſelbſt keineswegs erhellt, warum nicht. Dieſe wenigen Rubriken, bei denen nun doch die alten Begriffe zu Hülfe müſſen genommen werden um ſie zu Stande zu bringen, wollen aber auch keine Hülfe leiſten um die vorhandenen verſchiedenen Staatsformen zu ordnen. Denn betrachtet man die, in denen ſich getrennte Gewalten zeigen, ſo wird man überall finden, daß entweder das Organ welches die geſezgebende Gewalt repräſentirt etwas von der vollziehenden, oder umgekehrt das die vollziehende Gewalt repräſentirende etwas von der geſezgebenden an ſich gezogen hat, ſo daß es auch hier auf jeden Fall noch anderer Erklärungen bedarf und ein anderer Geſichtspunkt muß aufgeſucht werden. Aber noch ſind wir nicht einmal ſo weit; denn ich muß noch weiter fragen, wer kann feſte Grenzen ziehen zwiſchen der geſezgebenden Thätigkeit und der vollziehenden? Nicht etwa deshalb nur, weil unter einem gewaltthätigen Regenten immerfort die vollziehende Gewalt in das Gebiet der geſezgebenden eingreift, ſogar ohne daß man ihr nachweiſen kann, ſie habe den Buchſtaben der Form verlezt; ſondern ganz allgemein möchte ich behaupten, daß wenn man anders die vollziehende Thätigkeit ſo faſſen will, daß ſie eine eigenthümliche und gleich unmittelbare Aeußerung der Staatsgewalt ſei wie die geſezgebende, man beſtimmt im Begriff keine Entgegenſezung zwiſchen beiden feſthalten könne, wodurch ſie völlig und allgemein gültig geſchieden würden. Denn wenn man davon ausgeht, die Geſezgebung habe es mit der Einheit des allgemeinen zu thun, die Vollziehung aber mit der Vielheit des beſonderen in allen unter jenes allgemeine gehörigen Fällen: ſo iſt dieſer Gegenſaz zwiſchen dem allgemeinen und beſonderen doch nur ein fließender; denn jedes allgemeine kann auch als ein beſonderes angeſehen werden, weil es zu jedem ein noch allgemeineres giebt und umgekehrt.

Und wie wenig entſpricht es dieſem Eintheilungsgrunde, wenn ein Privilegium oder ein Monopol zu ertheilen, das doch nur wenige trifft, ein Act der Geſezgebung iſt, den Krieg und Friedensſtand aber zu beſtimmen, wobei das allgemeine Wohl aller weit mehr betheiligt iſt, von der vollziehenden Gewalt abhängt. Geht man hingegen davon aus, die Geſezgebung müſſe ihrer Natur nach überall das erſte ſein, und die Vollziehung das zweite: ſo wird auch jener erſte Act, wenn die Geſezgebung nicht im unſichtbaren verſchwinden ſoll, aus mehreren Theilen beſtehen, und manches davon eben ſo gut können zum zweiten Act gerechnet werden. Nur ein Beiſpiel ſtatt aller möge die Sache erläutern. Es gehört in vielen Staaten zum Gebiet der Geſezgebung die laufenden Abgaben zu beſtimmen; die Art und Weiſe der Erhebung, die Beſtellung des dazu nöthigen Perſonals fällt ſchon als zweiter durch jenen bedingter Act dem vollziehenden Organ anheim. Aber dieſe Theilung iſt an und für ſich ganz willkührlich. Denn man könnte eben ſo gut ſagen, ſchon jener erſte Act zerfalle in zweie, nämlich in Feſtſtellung der aufzubringenden Summe, und in die Beſtimmung der Objecte und Handlungen, von denen ſie ſolle genommen werden, und nur jener eigentlich erſte gehöre für die Geſezgebung, der zweite beziehe ſich ſchon mehr auf die Art und Weiſe der Herbeiſchaffung, und werde daher billig der vollziehenden Gewalt überlaſſen, die, wenn ſie weiſe iſt, gewiß eben ſo richtig verfahren werde, wie eine weiſe Geſezgebung es nur könne. Oder eben ſo könnte man umgekehrt ſagen, beſtimme die Geſezgebung einmal die Abgabe, was ſchon zur Art und Weiſe der Erhebung der Summe gehöre, und habe alſo ihre Schranken durchbrochen; ſo könne ſie eben ſo gut nun auch alles übrige feſtſezen. Und ſo wird es immer aus Mangel an ſichern Grenzen entgegengeſezte Anſichten geben, deren eine dieſe die andere jene Gewalt ausdehnt und ihr Gegentheil beſchränkt, bis die eine faſt alles geworden iſt im Staat und die andere faſt nichts. Denkt man nun aber gar es gebe um die

Grenzen beider Gewalten und ihre Gestaltung zu bestimmen eine Constitution: so verschwindet für den Begriff der Gegensaz beider Gewalten noch mehr. Denn wenn eine Constitution nicht bloß formell ist, und eine solche hat in der Wirklichkeit noch nie bestanden: so muß sie wenigstens in gewissen Hauptpunkten das eigenthümliche Wesen des Staats ausdrükken, aus welchem ja das gesezgebende Organ nicht herausgehen darf, und wird also dieses beschreiben; ja man kann sagen, je vollkommner die Constitution ist, um desto mehr läßt sich die gesammte laufende Gesezgebung nur als Vollziehung ansehn; denn sie hat nichts zu thun, als fortwährend die Constitution auf die vorkommenden Umstände anzuwenden und in ihnen zu realisiren, so daß sie nur dem Grade nach von der eigentlichen Vollziehung verschieden ist. Hat aber der Staat keine Art von Constitution, so scheint es fast als könnten auch die beiden Gewalten nur getrennt sein in der Form verschiedener Behörden; dann aber wird alles willkührlich und fließend, und nichts kann auf allgemeine Weise im Begriff festgehalten werden. Wenn also die richterliche Function ganz in den andern beiden verschwindet, und diese begriffsmäßig nicht können streng gegen einander abgegränzt werden: so können sie freilich auf gar verschiedene Weise hie und dort gestaltet sein, aber nur ein festes Princip um die große Mannigfaltigkeit der Staatsformen danach zu ordnen gewährt dann diese ganze Betrachtung nicht; sondern es kommt vielmehr darauf hinaus, daß in jedes einzelnen Staates Verfassung oder Observanz das Gebiet der einen von dem der andern zwar bestimmt kann getrennt sein, daß aber diese Grenzbestimmung in jedem Staate der nicht blindlings einem andern nachahmt, sondern sie unabhängig aus seinem Bedürfniß und seiner Natur gemäß ordnet, eine andere sein wird, so daß wir auch von hier aus allmählige Uebergänge die Menge finden, aber keine feste Klassen und Abtheilungen. Dennoch können auch diese modernen Begriffe eben so wenig leer sein als jene antiken; denn wenn sie auch von Anfang an viel-

27

leicht etwas mehr Bezug auf die bloße Theorie gehabt haben als jene, ſo ſind ſie doch zu leicht und allgemein in die Sprache der politiſch gebildeten Völker unſeres Welttheils übergegangen, als daß ſie nicht etwas mit der verſchiedenen Geſtaltung der Staaten auf das genaueſte zuſammenhängendes enthalten ſollten. Es kann daher nur an der Art der Unterſuchung liegen, wenn wir in beiderlei Begriffen weder gefunden haben was wir ſuchten, noch auch den Grund entdekkt warum ſie das nicht enthalten können; und es wird uns vielleicht beſſer gelingen, wenn wir einen andern Weg einſchlagen und den Inhalt dieſer Begriffe nicht als gegeben behandeln, ſondern vielmehr genetiſch aufzufaſſen ſuchen.

Denn die allgemeine Frage, welches ſind die verſchiedenen Arten des Staates? muß ſich auf dieſe andere zurükkführen laſſen, auf wie verſchiedenerlei Weiſe kann ein Staat entſtehen? Denn jeder entſteht ja gleich nicht als ein Staat im allgemeinen, ſondern als ein ſolcher und ſolcher — ſonſt nämlich gäbe es überhaupt nur verſchiedene Zuſtände, nicht verſchiedene Arten des Staates — die Form aber, die ein Ding in ſeinem Entſtehen zeigt, iſt auch die unter der es fortbeſteht, wenn es nämlich daſſelbe Ding bleibt und die Form des vollendeten Entſtehens richtig aufgefaßt worden. Wir müſſen alſo zunächſt überhaupt fragen, wie und wodurch entſteht ein Staat, nämlich aus ſeinem Gegentheil dem Nichtſtaat, und müſſen dabei Achtung geben auf das was hiebei immer daſſelbe ſein muß, und was davon auch verſchieden ſein kann, nämlich nicht ſowol auf unbeſtimmte Weiſe 28
verſchieden, denn dieſes können wir nicht brauchen um Arten der Staatsform feſtzuſtellen, ſondern was auf beſtimmte Weiſe verſchieden iſt. — Indem ich mich aber auf die Frage zurükkwerfe, wodurch der Staat entſtehe, ſo bin ich keineswegs geſonnen den alten Streit darüber zu erneuern, ob der Staat auf göttliche Weiſe entſtehe oder auf menſchliche, und im lezten Fall ob durch Uſurpation oder durch Vertrag. Sondern ich meine es

nur ſo, Indem ſich ein Staat bildet, was entſteht das vorher noch nicht da geweſen? Dieſes aber ſcheint nicht ſchwer zu beantworten. Das immer ſchon vorher da geweſene, der Stoff gleichſam des Staates, iſt ein Volk, eine naturgemäß zuſammengehörige und zuſammen lebende Maſſe, ohne Volk kein Staat. Wenn wir uns Menſchen von allerwärts her zuſammen getrieben oder geweht denken, und dieſe könnten auch unter Geſeze gebracht werden, wie die Sage das alte Rom darſtellt: ſo werden wir dieſe doch ſchwerlich eher einen Staat nennen, bis wir auch die Maſſe ein Volk nennen können, nämlich bis Boden und Menſchen von einander Beſiz genommen haben, bis wenigſtens ein zweites Geſchlecht Eingeborner da iſt, welches durch Anhänglichkeit an den gemeinſamen Boden und an die gleichen Lebensbedingungen auch auf eine natürliche Weiſe verbunden iſt. Der Staat aber iſt die Form des Volkes, das Volk iſt nur völlig ausgebildet, wenn ſich dieſe Form rein und vollendet in ihm darſtellt. Aber das Volk iſt eher als dieſe Form an ihm ſichtbar wird; ſeine erſten Zuſtände ſind nur Annäherungen zu derſelben; und wenn wir gleich keinen Staat mit geſchichtlicher Gewißheit bis auf ſeinen erſten Anfang verfolgen können, ſo giebt es doch in unſerm Bereich Völker die auch jezt ſtreng genommen noch nicht im bürgerlichen Verein ſondern nur in den Annäherungen dazu leben, ſo daß wir beide Zuſtände wol mit einander vergleichen können. Rükken wir nun die Punkte ſo nahe als möglich zuſammen; ein ſchon vorgeſchrittenes Volk, dem gleichſam nur noch das rechte Wort fehlt um die Form des Staates zu finden, und einen gleichſam friſch und möglichſt leicht aus jenem Zuſtande hervorgegangenen Staat: ſo wird in dieſem faſt ganz daſſelbe ſein wie in jenem. Die Geſchäfte die die Nachbarn in der Horde trieben, werden die Bürger im Staate forttreiben, ein erweiternder Einfluß deſſelben auf ihre naturbildende Thätigkeit kann nur allmählig eintreten. Was im Staat als Recht und Pflicht feſtſteht, wird ziemlich daſſelbe ſein, was vorher Sitte

und Gewohnheit war; und wenn die Bürger im Staat durch das Geſez zuſammen gehalten werden, ſo hielten auch die Nach- 29
barn in der Horde zuſammen, und ganz von ſelbſt hätte keiner ſich von den andern getrennt. Nur dies erſcheint als der ſchneidende Unterſchied, vorher wenn ſie daſſelbe trieben war es bewußtloſer Inſtinkt, fortgepflanzte Gewohnheit, jezt iſt es eine mit Bezug auf die Bedürfniſſe des Ganzen unternommene und vertheilte Arbeit; wenn vorher einer Rache übte, handelte der von den andern ſtillſchweigend gebilligte und getheilte Affekt, jezt tritt an ſeine Stelle die vom Geſez beſtimmte Strafe; und vorher wenn ſie zuſammenblieben war es eine wahrhaft mechaniſche Cohäſion des gleichartigen, jezt iſt es Vaterlandstreue, die zwar an ſich keinen höheren Grad und keinen weitern Umfang hat als jene, aber die ſich als das erkennt was ſie iſt. Kurz, indem der Staat wurde, iſt nur die ſonſt ſchon vorhandene Geſinnung und Thätigkeit im Geſez zuſammengefaßt und dargelegt worden; was da war iſt nun auch ausgeſprochen, die bewußtloſe Einheit und Gleichheit der Maſſe hat ſich in eine bewußte verwandelt, und dieſe Entſtehung des Bewußtſeins der Zuſammengehörigkeit iſt das Weſen des Staates. Allein wie es kein Bewußtſein giebt als nur mit dem Gegenſaz zugleich: ſo beſteht auch im Volk das Bewußtſein ſeiner Zuſammengehörigkeit nur im Gegenſaz mit dem Bewußtſein des Fürſichbeſtehens jedes einzelnen. Daraus bildet ſich der Gegenſaz von herrſchenden und beherrſchten, von Regierung und Unterthan; dieſer irgendwie gebildete Gegenſaz iſt das weſentliche Schema des Staates, und das Beſtreben dieſen Gegenſaz und mit ihm das Bewußtſein von dem Verhältniß des einzelnen zu einem beſtimmten Naturganzen hervorzurufen, dem ganzen Leben einzuprägen und ſelbſtthätig zu erhalten, iſt es was ich im engeren Sinne den politiſchen Trieb nenne. Ehe dieſer nämlich erwacht iſt, giebt es keinen Unterſchied zwiſchen dem Sein und Thun des einzelnen und dem Sein und Beſtehen des Ganzen; das dunkle Gefühl des geſelligen Menſchen vor dem

bürgerlichen Verein, ähnlich jenem unvollkommnen kindiſchen Bewußtſein, welches ſich und den Gegenſtand noch nicht recht aus einander zu halten weiß, unterſcheidet ſich als einzelnes noch nicht beſtimmt, und ſtellt eben ſo wenig ſich beſtimmt das Ganze gegenüber, ſo daß alle Handlungen innerhalb des Ganzen in dieſer Hinſicht nur Eine gleichartige Maſſe bilden. So wie wir uns aber den Staat denken auch ſchon in ſeinen erſten Anfängen, ſo iſt mit dem Bewußtſein des Ganzen auch das des Unterſchiedes zwiſchen dem einzelnen und dem Ganzen erwacht, das Selbſtbewußtſein und ſomit auch der Selbſterhaltungstrieb zerfällt in zwei vorher ungeſchiedene Momente, nämlich das Privatintereſſe und den Gemeingeiſt, und wenn auch nicht beſtimmt zwei Klaſſen von Menſchen, doch zwei ſich beſtimmt auf einander beziehende Maſſen von Handlungen treten aus einander. Die Handlungen der Unterthanen als ſolcher oder das ganze Gebiet der Geſchäftigkeit im weiteſten Sinne ſind diejenigen Handlungen, welche das Bewußtſein der Einheit des Ganzen und der Gleichheit aller Theile mit dem Ganzen nicht unmittelbar in ſich tragen, diejenigen welche die einzelnen zunächſt nur auf ſich als einzelne beziehen, aber die eben deshalb auch, wenn anders die einzelnen wirklich Bürger ſind, ſich abhängig erklären von der anderen Reihe. Dieſe, die Handlungen der Obrigkeit, oder im weiteſten Sinne Recht und Geſez, ſind diejenigen Handlungen, welche nur jenes Bewußtſein ausdrükken, welche unmittelbar nur dem Ganzen, nicht auch dem einzelnen, der ſie gleichſam zufällig verrichtet, beigelegt werden, welche Reihe aber eben deshalb auch ſtrebt ſich überall jener andern Reihe einzubilden. Denn nur in der Vermittlung dieſes Gegenſazes iſt das wirkliche bewußte Leben des Staates. Geſez und Geſchäft beſtehen in ihm nur in Beziehung auf einander; iſt das Geſchäft nicht dem Geſez gewärtig, wirkt das Geſez nicht auf das Gewerbe ein, ſo iſt kein Staat vorhanden.

Fragt man aber, Wie ſoll denn aus jenem Unbewußtſein

das Bewußtſein, aus dem Nichtſtaat der Staat entſtehen: ſo weiß ich freilich mit keiner Erfahrung zu antworten, die wie geſagt niemals ſo weit hinaufgeht, ſondern nur mit einer vorausgeſetzten und ſehr unbeſtimmten Geſchichte; denn Erdichtung will ich ſie auch nicht nennen, da ſie wirklich die allgemeine Geſchichte aller Staaten enthalten muß, ich meine die unbeſtimmten Grundzüge deſſen, was überall den Zwiſchenraum zwiſchen beiden Gegebenen, dem Zuſtande den wir vor dem Staate kennen und den erſten Zuſtänden des Staates, die wir ſchon geſchichtlich kennen, hier ſo dort etwas anders wirklich ausgefüllt hat.

Zum Bewußtſein muß der Menſch überall gewekkt werden; wie ſehr ſeine eigenthümliche Kraft auch von innen treibe und arbeite, ſie bedarf doch immer auch eines Stoßes um wirklich herauszuſchlagen; ſo jeder Moment der Geburt und der Offenbarung, aber auch die Erfindung und die Begeiſterung bedürfen eines wenn gleich oft ganz verborgen bleibenden Anlaſſes. Weder jene innere Arbeit der geiſtigen Kraft, die hier in allen Fällen dieſelbe ſein wird, noch dieſen äußeren Anlaß, der ohne dies ſehr verſchieden ſein kann, vermögen wir aus dem Dunkel hervorzu- 31
ziehen. Das aber leuchtet ein, Woher auch wenn die innere Vorbereitung erfolgt iſt und ein äußerer Anlaß alſo wirkſam werden kann, woher auch dann dieſer Anſtoß zum politiſchen Erwachen kommen möge; in jedem Falle werden wir uns denken können, daß er die ganze zum Staatwerden reife Maſſe einer Völkerſchaft entweder gleichförmig berührt oder ungleichförmig. Im erſten Falle wird auch jener Gegenſaz ſich gleichförmig in allen entwikkeln, in jedem wird Recht und Geſez ſich bilden und das Geſchäft ſich davon ſondern, und dem Weſen nach in jedem gleich rein und kräftig. Alſo werden auch nicht einige ſich ausſchließend als Herrſcher erheben, und andere ſich ausſchließend als Unterthanen beugen; ſondern der Gegenſaz von Obrigkeit und Unterthan wird in jedem Bürger ganz ſein. Alle werden in gewiſſen Momenten ſich vereinigen müſſen um die Obrigkeit dar-

zuſtellen, und in anderen wiederum ſich trennen um ſich als Unterthanen zu zeigen; und dies iſt die Demokratie, der durch gleichförmiges Uebergehen einer in ſich gleichartigen Volksmaſſe in das politiſche Bewußtſein entſtandene und dieſe Gleichförmigkeit darſtellende Staat. Weil aber in dieſem Staat Gemeingeiſt und Privatintereſſe ſich in jedes einzelnen Bewußtſein unmittelbar und immer berühren, wird der Gegenſaz zwiſchen beiden nur ſchwach aus einander treten, eben deshalb aber auch beides ſich nicht innig genug durchdringen; vielmehr das ſich häufig durchkreuzende Privatintereſſe wird auch den Gemeingeiſt trüben und den öffentlichen Willen ungleichförmig machen. Der Bürger in der Volksgemeinde vergißt nicht ſeine Werkſtatt, und bezieht ſeine berathende Stimme mit auf ſein Geſchäft; der Bürger in der Werkſtatt vergißt die Gemeinde nicht, und bezieht ſein Geſchäft mit auf ſeine politiſche Würde. So unmittelbar und tumultuariſch einander begegnend ſtößt dann beides oft hart an einander, wenn einer im andern das Privatintereſſe da findet, wo der Gemeingeiſt ſein ſollte, die Bewegungen ſind unruhig, das Geſez ſchwankend, das Geſchäft unſicher, und ſomit der ganze Staat ſchwach. — Im andern Fall, wenn eine in ſich gleichartige und im Ganzen zum Staatwerden gleich reife Maſſe von dem ſtaatbildenden Anſtoß dennoch ungleichförmig berührt wird, kann es Ein einzelner ſein den er vorzüglich trifft oder mehrere. Daß das politiſche Bewußtſein ſich nur in Einem aus einer ſolchen Maſſe entwikkle, iſt freilich kaum anders zu denken als in einem Moment, wo gerade ſein Geſchäft und Talent ihm einen aus-
32 gezeichneten Einfluß giebt, und die Menge das Bedürfniß deſſelben fühlt, oder es müßte denn ein fremder, in dem es von Hauſe her ſchon entwikkelt iſt unter eine ungebildete aber doch zum Staatwerden einigermaßen reife Maſſe verſchlagen werden, wie man denn von vielen Staaten glaubt daß ſie durch Einwanderer zuerſt gebildet worden. Daß es ſich in mehreren zugleich entwikkle iſt aber noch ſchwerer zu denken. Denn der auch nur

um ein weniges früher ausbrechende wird ſchon immer den Vorrang vor den andern haben, denen nur übrig bleibt ſich ihm als die erſten anzuſchließen. Oder wenn wirklich mehrere zugleich anfangen den Staat bilden zu wollen: ſo wird entweder ein Kampf entſtehn in welchem Einer ſiegt und die andern in die Maſſe zurükktreten, oder ein Wetteifer während deſſen ſich der politiſche Trieb deſto leichter der ganzen Maſſe mittheilt. Bleiben wir jedoch dabei, die politiſche Entwikklung beginne in Einem: ſo wird freilich ein ſolcher das in ihm erwachte Bewußtſein den andern, ſofern ſie dazu reif ſind, mitzutheilen im Stande ſein, und ſie ihrerſeits werden es, weil der natürliche Keim dazu in ihnen nicht minder ſchon liegt, gewiß auch aufnehmen; aber indem es ſich nicht urſprünglich in ihnen entwikkelt hat, und ſie es alſo auch nicht von dem gegebenen Anlaß aus ſelbſtſtändig fortbilden können, werden ſie dadurch nur geneigt gemacht werden von jenem abzuhangen und ſich von ihm leiten zu laſſen, und dies iſt die urſprünglichſte und einfachſte Monarchie. Kann aber wol aus einer ſonſt gleichartigen Maſſe Einer in ſeiner politiſchen Entwikklung den andern allen ſo vorausgehn, daß nicht, wenn einmal durch ihn gewekkt und in das Ganze immer mehr hineingelebt, die andern ihm wenigſtens allmählig nachkämen, früher freilich wenn er ein einheimiſcher und ſpäter wenn er ein fremder war? und wird dann nicht dieſe Monarchie ſich wieder neigen zur Demokratie und früher oder ſpäter auch wol wirklich in ſie übergehen? und wenn ſtufenweiſe, geſchieht es dann nicht durch eine Art von Ariſtokratie? Auf der andern Seite aber wenn in der urſprünglichen Demokratie ein zuſammengeſezteres regeres Leben eingetreten iſt durch den Staat, wie er denn immer allmählig das ganze Daſein erweitert: kann dann wol die Gleichheit des politiſchen Lebens ſo fortbeſtehen, daß nicht einige nur, oft auch Einer ein entſchiedenes bald formloſes bald beſtätigtes Uebergewicht übt, und werden dann nicht, wenn auch vorübergehend, ariſtokratiſche und monarchiſche Zuſtände entweder

ſich einſchleichen oder gewaltſam feſtgeſtellt werden? So kommt uns demnach von allen Seiten das alte Spiel des Wechſels der drei Formen wieder; aber zuerſt ſehen wir es geſonderter und begreifen beſſer, wie in einigen ſolchen Staaten die Demokratie das herrſchende bleibt, weil ſie das urſprüngliche war, und in dem Ganzen die Annäherung zur Gleichheit vorherrſcht, die ſich daher, wenn ſie auf eine Zeitlang verrükkt worden iſt, wieder herzuſtellen ſucht, und wie in andern dieſelbe monarchiſche Form, die in jenen nur vorübergehend vorkommt, das herrſchende bleibt, weil ſie das urſprüngliche war, und weil das Ganze ſich mehr zu einer Entwikkelung der Ungleichheit ſeiner Glieder hinneigt. Vor allen Dingen aber erſcheint uns dieſes ganze Verhältniß der drei Formen beſchränkt durch die urſprüngliche Vorausſezung, und nur aus ihr begreiflich. Denn was wir angenommen haben, jenes leichte ruhige Entſtehen des Staates, jener geringe Unterſchied zwiſchen dem Zuſtande im Staat und dem vor dem Staat, jene Gleichheit und gleiche Zuſammengehörigkeit der ſich zum Staat verbindenden Maſſe, dies alles kann, wie gewiß jeder leicht zugiebt, nur ſtattfinden in dem engen Gebiet einer einzelnen Völkerſchaft oder Horde, welches wir auch damals gleich ausſchließend ins Auge gefaßt haben. Nur von einer ſolchen Demokratie begreifen wir warum ſie mit monarchiſchen Zuſtänden wechſelt, und nur von einem ſolchen Königlein, deſſen eigner politiſcher Sinn nicht über ſeine Horde hinausgeht, und deſſen Reich ſich auch in dieſen Grenzen hält, nur von einem ſolchen wiſſen wir daß und warum ſeine Monarchie in einer natürlichen Hinneigung iſt zur Demokratie. Vermöge dieſer Vorausſezung aber ſind alle ſolche Staaten, welche Form auch in ihnen das Uebergewicht haben möge, ſich unter einander mehr ähnlich, und dagegen von denen, die einen größeren Umfang einſchließen, viel weiter abweichend als nach Maaßgabe des Unterſchiedes der Form.

Dieſes nun führt uns ganz natürlich darauf, ob es nicht einen weit bedeutenderen Unterſchied giebt, als den jene drei Be-

griffe, ſo wie wir ſie bis jezt abgehandelt haben, bezeichnen, und ob man nicht vielmehr dieſen recht ins Licht ſezen ſollte, um nach ihm zunächſt die Staaten zu klaſſificiren, nämlich nach der Kraft, womit das ſtaatbildende Prinzip ſich ſeines Gegenſtandes bemächtiget, ob es nur eine einzelne Horde oder Stamm eines großen Volkes geſtaltet, oder ob es ſchon kräftiger eine unbeſtimmte Mehrheit von dieſen umfaßt, oder ob es unbedingt auf die Geſammtheit eines Volkes gerichtet iſt und alle ſeine Stämme bindet. Denn in ſolchen Staaten, die ein ganzes aus vielen Horden und Völkerſchaften beſtehendes Volk zu einem Ganzen verbinden, wird ſich vielleicht alles was zum Staat gehört anders geſtalten müſ-
34 ſen, als in ſolchen die nur eine einzelne Völkerſchaft oder einige umfaſſen. Der Menſch iſt zwar gewiß von Natur geſellig, aber wie ſeine geſammte Natur, ſo entwikkelt ſich auch ſeine Geſelligkeit nur allmählig. Jene erſte formloſe Aeußerung derſelben, das Zuſammenleben in einer Horde, hat wie jede Cohäſion ihre beſtimmten Grenzen; ſie iſt durch die unmittelbare Gegenwart bedingt, und trägt die Vorausſezung eines wenn gleich entfernten Familienzuſammenhanges, einer allen fühlbaren Brüderlichkeit in ſich. Verſchiedene Horden, wenn ſie auch noch ſo nahe verwandt ſind und ihre Wohnſize nur wenig entfernt, fühlen ſich doch in jenem Zuſtande ſchon getrennt, und befehden ſich gelegentlich einander. Jene kleinen Staaten nun, die nur Eine Horde oder Völkerſchaft umfaſſen, ſind auch nur eine eben ſo unvollkommene Entwikklung der geſelligen Kraft, und gleichen daher mit Recht den unvollkommnen lebendigen Erzeugniſſen im Gebiet der Natur, wo auch die Arten nicht recht feſt ſtehen wollen, ſondern in Uebergängen alles in einander fließt. Und offenbar fallen die Begriffe Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie, ſo wie ſie ſämmtlich bei den Hellenen ſelbſt vorkommen, überwiegend in dieſes Gebiet. Die Hellenen hatten unter ſich nur kleine politiſche Gebilde, auf welche ſie ihre Betrachtung richten konnten; ſchon die großen orientaliſchen Formen blieben ihnen eigentlich

fremd. Und wenn ſie philoſophirend ein hohes Ideal eines Königes in großem Styl aufſtellen: ſo war der weder ein kleiner helleniſcher König noch auch irgend im weſentlichen dem perſiſchen Großkönig nachgebildet; ſondern dies Ideal war nur der natürliche Ausdrukk ihres Gefühls von der Unvollkommenheit der kleinen Verfaſſungen durch eine Ahnung größerer, die allein näher beſtimmt wurde durch die Einſicht, daß dasjenige, worin die Menge unmittelbar herrſcht, immer nur etwas geringfügiges ſein könne. Und höher als zu einer ſolchen Ahnung war dieſem geiſtreichen Volke nicht beſtimmt ſich emporzuſchwingen, wahrſcheinlich weil in den damaligen Weltverhältniſſen die Nothwendigkeit, daß auch die Intelligenz in großen Maſſen und Formen exiſtiren müſſe, noch nicht gegeben war. Die einzelnen griechiſchen Staaten vergingen alle als Märtyrer für dieſe kleinliche Form des politiſchen Daſeins, bei der ein loſes föderatives Band ſie nicht zu ſchüzen vermochte. In dieſen Staaten alſo von geringem Umfange ſtehen jene Formen nicht feſt; Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie ſind nur wechſelnde Zuſtände, welche auf einander folgen, ohne daß das Individuum ein anderes wird. Dabei aber iſt Grund genug dieſer ganzen niedern Stufe die demokratiſche Form überwiegend zuzueignen, und die andern nur als untergeordnet anzuſehn; denn die geringe Spannung des politiſchen Gegenſazes und das daraus entſtehende tumultuariſche Weſen iſt auch der Charakter der Ariſtokratien und Monarchien, die wir auf dieſem Gebiete erblikken. Nun entſteht uns aber die Frage, Wird daſſelbe Verhältniß dieſer Formen auch ſtattfinden in den Staaten höherer Ordnung? In etwas vereinfacht ſich uns dieſe Frage gleich durch die Betrachtung, daß die Demokratie als oberſte Form eines Staates der eine große Nation umfaßt, nicht möglich iſt, weil ein Zuſammentreten aller Bürger in Einer Verſammlung um die Obrigkeit darzuſtellen nicht ſtattfindet. Denn wollte man auch die äußere Beſtimmung dahin erweitern, es ſolle noch für Demokratie gelten, wenn die vom Volk gewählten

Repräſentanten oder deren Afterrepräſentanten am Ende in Eine Verſammlung zuſammengedrängt würden: ſo könnte doch dabei auch das Weſen der Sache nicht beſtehen; denn ſolche Repräſentanten für die ganze Zeit ihres Zuſammenſeins ganz von ihrem Privatleben abgetrennt und auf ihre politiſche Funktion beſchränkt, können jenes freilich verwirrende aber auch leichte und ſich bald wieder fröhlich entwirrende Spiel zwiſchen Privatintereſſe und Gemeingeiſt, welches der wahre Charakter der Demokratie iſt, nicht entwikkeln; wie man denn auch die repräſentativen Verfaſſungen von den Demokratien immer getrennt hat. Es bleibt alſo von der Frage nur ſo viel übrig, ob auch in den Staaten von großem Umfang Monarchie und Ariſtokratie nur als wechſelnde Zuſtände vorkommen, oder ob dieſe Formen hier feſter ſtehen.

Ehe ich aber dieſe Frage beantworten kann, muß ich eine andere voranſchikken, wie nämlich wol ſolche ein ganzes Volk umfaſſende Staaten höherer Ordnung entſtehen, ob ſchon urſprünglich aus dem vorbürgerlichen Zuſtande? oder wenigſtens unmittelbar aus jenen kleineren Staaten durch Zuſammenſchmelzung? oder ob zwiſchen beiden noch ein Bildungspunkt liegt, auf dem ſich eine Mittelgattung geſtaltet? Das erſte wird wol nicht leicht jemand annehmen. Denn nur durch ein Wunder könnte der politiſche Trieb in der ganzen Maſſe eines in viele Horden und Völkerſchaften zertheilten Volkes gleichzeitig und gleichmäßig erwachen; und eben auch nur durch ein Wunder könnte ein einzelner aus Einer Völkerſchaft, in dem jenes Bewußtſeyn erwacht iſt, gleichzeitig und gleichmäßig einen bildenden und unterwerfenden Einfluß auf alle getrennten Horden und Völkerſchaften aus- 36
üben. Alſo nicht urſprünglich entſteht der große Staat, ſondern der kleine muß vorangegangen ſeyn. Das aber können wir uns ſehr leicht und völlig in der Analogie mit dem urſprünglichen Entſtehen des kleinen Staates denken, daß wenn unter einem aus mehreren Völkerſchaften, alle noch ohne bürgerlichen Verein,

bestehenden Volk die Staatsform in einer derselben entstanden ist, gleichviel ob demokratisch oder monarchisch, dann der junge Staat sehr leicht, wenn anders die Horden einander feindlich oder freundlich genugsam berühren und sonst günstige Umstände eintreten, auf eine oder die andere noch formlose Horde einen ähnlichen Einfluß ausüben wird, wie der einzelne, in welchem sich zuerst das politische Bewußtsein entwikkelt, auf seine Horde ausübt, indem er ihr König wird. Auch dieser Einfluß kann sich freundlicher oder gewaltsamer gestalten; wie dem auch sei, so wird durch dieselbe Naturgewalt ein ähnliches Ganzes entstehen wie dort; die eine Völkerschaft wird regieren, wie dort Ein einzelner König ist, und die andern werden regiert werden wie dort die andern einzelnen. Jene hat das politische Bewußtsein diesen mitgetheilt; aber weil es keine selbstständige Entwikklung in ihnen ist, so werden sie nur dazu geneigt oder darin bestätigt die Obergewalt jener anzuerkennen, vielleicht nicht selten eben so leicht und freiwillig wie die meisten Menschen für den ersten Anfang Schüler desjenigen werden, der ihnen zuerst das wissenschaftliche Bewußtsein mitgetheilt hat. Die Mitglieder der regierenden Völkerschaft bleiben aber dabei unter sich durch ihr voriges besonderes Band vereinigt, ja dieses Verhältniß befestigt sich noch mehr durch das was sie gemeinschaftlich ausgerichtet haben. In diesem Verhältniß nun sind sie nach wie vor demokratische Bürger; indem sie jene regieren behalten sie unter sich denselben Charakter, daß jeder in seiner Person die regierende Thätigkeit, die sich auf das Ganze bezieht, mit der auf das Privatinteresse gerichteten, die dem einzelnen einwohnt, verbindet. Dieses nun ist eine Mittelform; ihr äußerer Charakter ist das politische Ineinandersein eines regierenden und eines oder mehrerer regierten Stämme, wobei ganz zufällig ist ob dieses Ineinandersein auf dem Wege friedlicher Einsiedelung und Ueberredung entstanden ist oder durch Krieg und Unterjochung, zufällig auch ob so nur wenige Stämme eines Volkes vereinigt sind oder alle.

Wahrſcheinlich aber iſt das lezte nicht; denn ein junger Staat der niederen Stufe wird eine ſo große Gewalt nicht bald ausüben können. Welches aber wird der innere Charakter und die nothwendige Geſchichte dieſer Staatsform ſein? Indem das gemeinſame Beſtreben aller aus dem regierenden Stamm auf das ausſchließlich Fortregieren deſſelben gerichtet iſt, die Unterworfenen aber, je mehr ſie von dem politiſchen Bewußtſein durchdrungen werden, das Beiſpiel einer Vereinigung beider Thätigkeiten vor ſich ſehend und immer beſſer begreifend, allmählig auch Luſt zum Antheil an der Regierung bezeigen: ſo werden die Herrſchenden mißtrauiſch gegen die Untergebenen, und um ihnen nicht Blöße zu geben hüten ſie ſich zu ſehr auf demokratiſche Weiſe zu tumultuiren, und bringen ein ſtrenges Maaß in ihre Verhandlungen. Jener äußere Charakter und dieſer innere, das zwiefache Verhältniß in welchem die regierende Maſſe unter ſich ſteht und zu der regierten, die ernſte und gemeſſene Gravität der Herrſcher und ihr mit der politiſchen Ausbildung der regierten zunehmendes Mißtrauen gegen dieſe, beide Charaktere in ihrem nothwendigen Zuſammengehören, bilden das Weſen der eigentlichen Ariſtokratie. Und ſo wird unſer nun gefundener Mittelſtaat eben ſo weſentlich ariſtokratiſch ſein, als der Staat der niederen Ordnung weſentlich demokratiſch war; aber auch ausweichen wird er können in der äußern Form. Nämlich demokratiſch kann ſich ein ſolches Ganzes nicht mehr geſtalten. Denn wenn die regierten Stämme ſich ſo heranbilden, daß aller Unterſchied zwiſchen ihnen und dem regierenden innerlich ſo ganz verſchwindet, daß äußerlich ihn noch feſtzuhalten nur frevelhaft wäre: dann iſt doch ſchon des Umfanges wegen die Demokratie nicht mehr möglich. Wol aber kann der weſentlich ariſtokratiſche Mittelſtaat äußerlich in die monarchiſche Form hinüberſchweifen. Denn wie die einfache Demokratie ohne ihr Weſen zu verändern in jene kleinliche Monarchie übergehen kann: ſo können auch hier die regierenden, die unter ſich demokratiſch verbunden ſind, ſich unter ein Oberhaupt 37

aus ihrer Mitte ſtellen, und werden es, wenn das Mißtrauen wächſt, leicht thun, ſo oft ſie nur glauben ihre Kräfte auf dieſe Art am beſten vereint zu halten; oder auch auf andere Weiſe kann eine ſolche Veränderung eingeleitet werden. Der Staat hat dann äußerlich angeſehen eine monarchiſche Form; aber ſein inneres Weſen hat er dadurch nicht im mindeſten verändert, das Verhältniß der regierten Stämme zu dem regierenden bleibt daſſelbe, und der König fühlt ſich nur dieſem innig angehörig ganz in ſein Intereſſe verflochten und ihm weit näher verwandt als jenen. Dieſe monarchiſche Form des ariſtokratiſchen Staates wird deſto häufiger eintreten, da ſie auch von dem Falle aus natür-
38 lich entſteht, wenn die politiſirte Völkerſchaft, die ſich eine oder mehrere noch formloſe unterwarf, urſprünglich eine monarchiſche Form hatte. Denn der König deſſen Reich ſich ſo erweitert, und der die politiſche Kraft ein ſolches Ganzes zu erhalten und zu bewegen nur in ſeiner ihm urſprünglich angehörigen Völkerſchaft findet, muß dieſer, nach Maaßgabe wie ſich jeder ſchon vorher politiſch ausgezeichnet hat, von ſeiner Gewalt und regierenden Thätigkeit abgeben und die alten Unterthanen weit über die neuen erhöhend gleichſam zu ſeines gleichen machen. Vorzüglich aber wird dieſe Form eintreten, wenn eine ſtaatgewordene Völkerſchaft auf dem gewaltſamen Wege ihr politiſches Leben erweiternd uncivilisirte Völker oder zerfallende Staaten unterjocht. Der Krieg, in welchem nothwendig Einer herrſchen muß, drükkt dann dem ganzen Staat ſeine Form auf. Die untergeordneten Anführer ſtehen dem höchſten am nächſten, und herrſchen am meiſten mit ihm; und je mehr der ruhige Zuſtand ſich feſtſezt, in welchem die Obergewalt entbehrlich erſcheint und dagegen der unmittelbare Einfluß der untergeordneten Anführer auf die Maſſe ſich in ſeiner ganzen Wichtigkeit entwikkeln kann, um deſto mehr erheben ſich dieſe, und der König wird nur der erſte unter Gleichen, indeß ſich häufig die immer nur angeführte und beherrſchte Maſſe der erobernden Völkerſchaft mit der der unterjochten bedeutungs-

los vermiſcht. Dies iſt der Fall der uns in den politiſchen Geſtaltungen des Mittelalters häufig genug vorkommt. Ein ſolcher alſo iſt der ariſtokratiſche König, der bald mehr bald weniger mächtig, bald gewählt bald erblich, immer zwar mehr iſt als der kleinere demokratiſche; aber indem er ſeine Würde nur darin ausſprechen kann, daß er der erſte Edelmann ſeines Reiches iſt, eben dadurch ſich weit geringer zeigt als der wahre monarchiſche Monarch. So iſt demnach ihrem Weſen und ihren wechſelnden Formen nach dieſe zweite Ordnung der Staaten beſchaffen, welche ſich von der erſten dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht Eine ſondern eine Mehrheit von Horden oder Völkerſchaften umfaßt, daß ſie auf einer in dieſer ganzen Maſſe nicht gleichförmigen ſondern ungleichförmigen Entwikklung des politiſchen Triebes beruht, in welcher ein Theil des Ganzen ſich überwiegend thätig der andere überwiegend leidend verhält, daß eben deshalb der politiſche Gegenſaz hier ſtärker geſpannt iſt, nicht mehr alle zugleich Unterthanen und Geſezgeber ſind, ſondern nur einige zugleich regieren und regiert werden, andere aber ſich als reine Unterthanen ihnen gegenüber ſtellen, und daß endlich dieſe zweite Ordnung von der demokratiſchen Form ganz ausgeſchloſſen nur zwiſchen der ariſto-
kratiſchen und der monarchiſchen ſich bewegen kann. Betrachten wir nun dieſes und ſehen hinauf zu dem Staate der höchſten Ordnung der die Geſammtheit eines Volkes umfaßt, oder vielleicht ſonderbar genug gar nach einem noch größeren Umfang ſtrebt: ſo wird freilich ſchon die Analogie uns reizen und treiben im voraus anzunehmen, daß ein ſolcher Staat nun in der monarchiſchen Form allein feſtſtehen müſſe, und was daraus weiter folgt. Doch wir wollen uns hiervon nicht beſtechen laſſen, ſondern auf dem bisherigen Wege ſehen wie es ſich verhalte, und kehren daher zunächſt zu der Frage zurükk, wie ein ſolcher die Geſammtheit eines Volkes umfaſſender Staat wol entſtehen könne. Denn wir haben zwar unterdeſſen geſehen, daß ſich zwiſchen dieſem und den urſprünglichen kleinen Staaten eine Mittelſtufe ein-

ſchiebe: daß aber dieſe durchaus vorangehen müſſe, iſt uns nicht zugleich erſchienen; vielmehr bleibt die Frage übrig, wenn ein ſolcher Staat nicht urſprünglich aus dem Nichtſtaat hervorgehn kann, ob er nur unmittelbar aus den kleinen einfachen Staaten oder nur zunächſt aus dem mittleren zuſammengeſezten Staat, oder eben ſo gut aus dem einen entſtehen könne als aus dem andern?

Um nun hierüber zu entſcheiden müſſen wir zunächſt dieſes erwägen. Soll es einen Staat geben, der die Einheit eines ganzen Volkes als eine wahre und nothwendige Natureinheit im Bewußtſein auffaßt und in den Formen des Lebens ausſpricht: ſo iſt in der Mehrheit kleiner Staaten oder auch in dem zuſammengeſezten Staat der eine Mehrheit von Horden umfaßt keineswegs ſchon ein dieſem Staate gleiches nur unbewußtes Daſein gegeben, wie wir ſehen daß zu dem urſprünglichen kleinen Staat das unbewußte ſchon in dem jedem Staat vorangehenden Zuſammenleben der Familien in Horden gegeben iſt. Denn unter den verſchiedenen Horden eines Volkes findet keine ſolche unwillkührliche Cohäſion ſtatt wie unter den Familien einer Horde, und auch in dem zuſammengeſezten Staat liegt keine natürliche Anziehungskraft die nothwendig auf alle noch übrigen Stämme deſſelben Volkes wirkte. Sondern nur ſehr leiſe Vorandeutungen finden ſich hiezu; ſo daß man ſtreng genommen ſagen muß, das Erwachen des Bewußtſeins von der Einheit und dem Zuſammengehören eines ganzen Volkes iſt eine völlig neue Evolution und eine ſchlechthin höhere Stufe des politiſchen Bewußtſeins und Triebes, die jeden der daran Theil hat, wegen des großen Spiels, worin die Thätigkeit eines jeden verflochten iſt, über die Bürger aller Staaten kleinerer Ordnung ja über die Regenten von dieſen weit mehr erhebt als der Athener ſich über den Peparethier fühlte. Eine ſolche Verſchiedenheit politiſcher Würde kann man dem zuſammengeſezten Mittelſtaat im Vergleich mit dem einfachen kleinen Staat ſchwerlich zuſchreiben.

Alſo durch bloße Erweiterung kann dieſer Staat weder aus den kleinen Staaten noch aus dem Mittelſtaate entſtehen, weil durch bloße Erweiterung kein neues Princip keine höhere Stufe des Daſeins ſich bilden kann. Die allmählige Vergrößerung einzelner Staaten der unterſten Stufe hat in ihrer demokratiſchen Natur ihre beſtimmten Grenzen, und kann nie den Umfang eines großen Volkes erreichen. Bei dem ariſtokratiſchen Staat iſt eine ſolche Erweiterung, daß die herrſchende Maſſe ſtatt einiger allmählig alle noch minder politiſirten Stämme des Volkes ſich unterwürfe, vielleicht denkbar; aber der herrſchende Stamm hörte deshalb nicht auf nach ſeinem Privatintereſſe zu regieren, und niemand kann ſagen daß dann die Einheit des ganzen Volkes das Lebensprincip des Staates wäre. Alſo da, wenn dieſer Punkt erreicht werden ſoll, auf jeden Fall eine neue Entwikklung des Bewußtſeins vorgehn muß, ſo ſtellen wir billig die Frage eben ſo, wie wir die urſprüngliche geſtellt haben. Wir werden der Analogie nach ſagen müſſen, das Bewußtſein der rein nationalen Einheit, wie es zugleich als politiſcher Trieb thätig ausbricht, könne ſich entweder in Einem zuerſt entwikkeln, oder in vielen zugleich. Die vielen können wol offenbar nicht ſein die unterworfenen des ariſtokratiſchen Staates. Vielleicht zwar kann ſich in ihnen nach mancherlei Schikkſalen nach großen Fortſchritten in der Bildung der Gedanke einer Nationaleinheit entwikkeln, allein theils wird darin zu ſehr das Element vorwalten, daß ſie ſich dem herrſchenden Stamme gleich machen wollen, und wird den Gedanken verunreinigen, theils kann er doch nur frommer Wunſch bleiben, der ſich in mancherlei bald mehr bald minder richtigen Theorien entwikkelt, den zu realiſiren es ihnen aber an allen Mitteln fehlt, außer in dem unglükklichen Fall, wenn die Regierung entweder irgend ſonſt wie in ſich ſelbſt zerfällt, oder eine unſelige demokratiſche Revolution hervorruft, welche indeß als ein in ſich ſchwaches Princip die große Umbildung nicht bleibend bewirken kann; und auch nicht darf. Denn wo bliebe die

Nemeſis, wenn ſie auch diejenigen nicht treffen ſollte, welche zerſtören wollen um zu bauen? Indeß iſt nicht zu verkennen, wie eben dieſe politiſche Lage, daß der Staat das ganze Volks- und
41 Sprachgebiet zu Einem Ganzen vereinigt hatte, die Idee der Volkseinheit erreicht war, die Verfaſſung aber immer noch auf dem bedenklichen und nicht mehr haltbaren Punkt der ariſtokratiſchen Monarchie ſtehen blieb, eine von den Natururſachen der franzöſiſchen Revolution war. — Die vielen alſo, in denen ſich dieſer höhere politiſche Trieb entwikkeln könnte, müßten offenbar die einzelnen innerhalb eines Volkes ſchon beſtehenden Staaten theils der niederen theils der mittleren Ordnung ſein. Dieſen kann allenfalls auch im ruhigen Nebeneinanderleben allmählig das Gefühl von ihrer höheren gemeinſamen Einheit aufgehn und von ihrer Beſtimmung endlich in Einen Staat höherer Ordnung zuſammenzuwachſen. Aber auch ſie werden das Wort dazu nicht finden, wenn nicht irgend ein äußerer Anlaß, ſei es eine gemeinſchaftliche Gefahr oder was ſonſt, hinzu kommt. Das erſte, und wol das einzige was auf ruhigem Wege erfolgen kann, wird dann wol ſein, daß die Einheit des Volkes nur dargeſtellt wird in einer repräſentativen Verſammlung von Abgeordneten der einzelnen Staaten, und ſo entſteht der föderative Staat, oder die Republik der höheren Ordnung. Allein in einer ſolchen Verſammlung ſind doch die mehreſten überwiegend beſeelt von dem Privatintereſſe ihrer Particularſtaaten die ſie als ſelbſtſtändig anzuſehen gewohnt ſind: dieſes Privatintereſſe ſteht mit dem Gemeinſinn für die Einheit des Ganzen in einem der urſprünglichen Demokratie ähnlichen nur ſchwerfälligeren Kampf, das höhere Princip hat nirgend ein reines Organ; das Ganze ſchwankt, ob es Ein Staat ſein ſoll aus ungleich gebildeten und in gewiſſen Grenzen noch ſelbſtſtändigen Theilen, oder ſtatt des Bundesſtaates nur ein Staatenbund, nur eine unbeſtimmte Vereinigung mehrerer Staaten auf ſo lange als ihre Anſichten nicht zu weit auseinandergehen; und dieſer ſchwankende durch oft wiederkehrende

Beſorgniß, daß alles ſich löſen werde, ſtets zerrüttete Zuſtand, wie ſoll er anders aufhören, als wenn das höhere politiſche Princip ein reines Organ gewinnt in einem monarchiſchen Element, welches Kraft hat das Provinzial- und Cantonalintereſſe in feſte Grenzen zurükkzuweiſen, und es der Einheit des Ganzen unterzuordnen. So daß auch bei dieſer Entſtehungsart der Staat der höchſten Ordnung nicht eher ganz und wirklich da iſt, als mit der monarchiſchen Form zugleich. — Soll aber das höhere Princip der wahren Volkseinheit in einem einzelnen urſprünglich ſich entwikkeln: ſo könnte wol unter günſtigen Umſtänden in einem von jenen kleinen Königen einer einzelnen Völkerſchaft dieſe Idee erwachen; allein wie wollte er bei ſo geringer Macht ſie dar- 42
ſtellen? Denn wenn es ihm auch gelingt ſeine eigene Völkerſchaft damit zu beſeelen: ſo wird doch nur zu leicht hieraus die vorige ariſtokratiſche Form entſtehen, in der die Einheit des Ganzen nicht als Princip durchbricht; und eben deshalb wird entweder die Anſtrengung erſchöpft ſein, ehe der ganze Umfang erreicht iſt, oder das ruhige Beſtehen des Ganzen immer unterbrochen werden durch den Kampf einzelner Völkerſchaften um die Herrſchaft des Ganzen, welches die Geſchichte der drei alten weſtaſiatiſchen Monarchien geweſen iſt. Es ſcheint alſo, wenn die Idee von der Einheit eines großen Volkes auf bleibende Art und durch Eine Evolution politiſches Princip werden und einen Staat dieſer höchſten Ordnung bilden ſoll: ſo muß ſie erwachen in einem ariſtokratiſchen Staat, der ſchon einen bedeutenden Theil des Volkes ausmacht; aber nur unter folgenden Bedingungen ſcheint dies am glükklichſten geſchehen zu können. Nämlich die unterworfenen Stämme müſſen ſchon ſo weit durch die Länge der Zeit politiſirt ſein und ihre Bildung der des herrſchenden ſo das Gleichgewicht halten, daß längere Fortdauer der politiſchen Ungleichheit unnatürlich ſcheint. Der Staat ferner muß eine monarchiſche Form haben, die feſtſteht und Vertrauen einflößt — denn in der ariſtokratiſchen wird das Mißtrauen nie ſo weit zu

überwinden ſein, daß alle Kräfte ſich in dem großen Werke vereinigten — und den ariſtokratiſchen König muß dieſe Idee vorzüglich beſeelen. Dieſer iſt dann ohnſtreitig ganz vorzüglich geeignet einen Staat der höchſten Ordnung zu gründen. Er kann ſich unter dieſen Umſtänden über das Privatintereſſe des herrſchenden Stammes genugſam erheben um die Idee aufzufaſſen, und er iſt mit Macht genugſam ausgerüſtet um ſie zu realiſiren; je näher er dem unumſchränkten ſteht, deſto leichter; je mehr noch in das Intereſſe des herrſchenden Stammes durch eine Art von Abhängigkeit verflochten, um deſto ſchwerer freilich. Und dies ſcheint das wahre an dem Worte, daß ein König unumſchränkt ſein muß um ſeinem Volk die Freiheit zu geben; denn die Freiheit aller iſt nur in der feſten Einheit des Ganzen. Lebt aber und handelt erſt der Theil des Volks den ein ſolcher König unmittelbar beherrſcht mit ihm und durch ihn ganz in dem Gefühl der großen Volkseinheit, dann wird auch die Kraft nicht fehlen die noch vereinzelten Theile plözlich oder nach und nach mit dem in welchem die Idee ſchon lebt zu verbinden, und der Staat der
43 höchſten Ordnung iſt im Werden, bis zulezt das ganze Volk unter Ein großes und vollkommenes Band zuſammengefaßt iſt. Hat ſo der ariſtokratiſche König das große Werk wozu er berufen iſt ausgeführt: ſo iſt er denn auch äußerlich, was er innerlich ſchon als er es anfing muß geweſen ſein, nämlich der wahrhaft monarchiſche Monarch im höchſten Sinne des Wortes. Wie dieſer und alſo auch der Staat der höchſten Ordnung weſentlich muß beſchaffen ſein, das iſt uns noch übrig zu ſehen.

Zuerſt erhellt aus dem geſagten die Richtigkeit des oben geahndeten. Wie nämlich der urſprüngliche kleine Staat unter dreierlei Formen werden konnte, und alſo auch gleich gut unter allen dreien beſtehen, der mittlere nur unter zweien werden und eben ſo beſtehen: ſo kann dieſer dritte und höchſte, wie er nur in Einer Form ganz und vollſtändig werden konnte, ſo auch nur unter der einen feſt und ſicher beſtehen, nämlich unter der ſtreng

und ächt monarchiſchen. Ferner wie in dem niedrigſten Staat der politiſche Gegenſaz am ſchwächſten war, indem jeder gleich gut war oder ſein konnte Obrigkeit wie Unterthan, in dem zweiten Staate aber ſtärker geſpannt, indem nur einige beides vereinigten, andere aber nicht: ſo wird dieſer Gegenſaz in dem höchſten Staat am ſtärkſten geſpannt ſein, und auch nur in dieſer Spannung eine ſo große Maſſe zuſammenhalten können, und alſo der König allein regieren, nur in ihm die Thätigkeit ſein welche Recht und Geſez bildet, in ihm aber auch keine andere; die Geſammtheit der Bürger hingegen werden als reine Unterthanen ihm gegenüberſtehn. Darum muß aber auch, wenn das Ganze nach dem Princip der Einheit des Volkes ſoll regiert werden, der Regent durchaus frei ſein von jedem Privatintereſſe. In die Gewerbthätigkeit der regierten darf er daher gar nicht verflochten ſein; ſonſt wird Er, der zum ganzen Volk im gleichen Verhältniß ſtehen ſoll, in einen beſondern Gegenſaz mit einem Theile deſſelben verwikkelt, und Ihm, der überall gleich gegenwärtig ſein ſoll, wird eine Localität näher ans Herz gelegt als die andere. Nur dem ariſtokratiſchen Könige ziemt es Gewerbe zu treiben; und ſo lange die herrſchende Kaſte ihn in dieſer Nothwendigkeit zu erhalten weiß, wird die Umbildung des Staates zur höheren Stufe unendlich erſchwert. Daher kann auch der Regent, und das unterſcheidet ihn beſtimmt von allen ſeinen Unterthanen, kein perſönliches Eigenthum haben, welches auch hindern würde daß er die Quelle alles Eigenthums wäre, wie er doch ſein muß weil alles nur inſofern es von ihm abhängt und ausgeht in das Syſtem der Einheit des Ganzen aufgenommen und den zerſtörenden Einflüſſen der Gegenſäze kann entriſſen ſein. Und auch ſchon darum kann die Eine moraliſche Perſon des Regenten auch nur Eine phyſiſche ſein; denn viele können nicht durch die Gewerbthätigkeit der andern beſtehen, ohne daß ſich doch zwiſchen ihnen ſelbſt ein Privateigenthum bildet. Darum wäre es auch unvollkommen und ſchwerlich dauernd

in dieſem Staat, wenn der König ein Wahlkönig wäre. Denn ein ſolcher müßte ſorgen für das Beſtehen ſeiner hernach wieder ins Volk zurükktretenden Familie. Sondern nur ein Erbkönig iſt der rechte, deſſen Nachfolger jedesmal wieder das Haupt derſelben über alle Gewerbthätigkeit und alle Sorge hinausgehobenen Familie wird. — Auf der andern Seite das Volk muß, wenn ein ſolcher Staat beſtehen ſoll, die Idee der Volkseinheit ſoweit wenigſtens in ſich aufgenommen haben, daß es in dem Gefühl derſelben lebt, und daß dieſes ſein erſtes Lebensprincip iſt. Wenn es daher die ihm ausſchließlich und gleichmäßig einwohnende Gewerbthätigkeit zuerſt zum Beſtehen der Regierung verwendet, ohne die jene Einheit nicht beſtehen könnte: ſo thut es dieſes kraft ſeines Selbſterhaltungstriebes, und muß ſich dabei auch ſeiner Freiheit bewußt ſein; daher ein ſolcher Staat gerade bei der höheren Kraft der Regierung am wenigſten ohne Einwilligung in die Abgaben beſtehen kann. Aber wenn das Volk in dem Gefühl der Einheit des Ganzen lebt: ſo hat es doch urſprünglich keinen Antheil an der das Bewußtſein der Einheit des Ganzen ausdrükkenden Thätigkeit. Am wenigſten kann es einen ariſtokratiſchen einem beſtimmten Theil des Volkes angeborenen oder angeerbten Antheil an der Regierung geben, und eben ſo wenig das Recht des Königes zu herrſchen von dem Volke abgeleitet ſein; vielmehr iſt Er, durch welchen der Staat allein realiſirt worden iſt, und durch welchen allein er auch fortbeſtehen kann (indem von der Perſönlichkeit eines einzelnen hier nicht die Rede iſt, ſondern nur von dem König der nicht ſterben darf), die einzige Quelle aller politiſchen Freiheiten und Rechte, und jeder Antheil des Volks an der regierenden Thätigkeit kann ihm nur von dem Könige mitgetheilt ſein, und muß in jedesmaliger Ausübung auf einem Herrſcherakt des Königes beruhen*). Wenn

*) Des verfänglichen Ausdrukks Souverain und Souverainität habe ich mich hierbei nicht ſowol abſichtlich enthalten, als nur der Gang der

nun aber in dieſem größten und umfaſſendſten Staat der Gegen- 45
ſaz zwiſchen Regent und Unterthan ſo weit auseinander gelegt iſt: ſo giebt es auch einen deſto größeren Spielraum für die vielſeitigſten und lebendigſten Einwirkungen des einen Theils auf den andern, deren auch das Beſtehen des ganzen durchaus bedarf. Sonach wird es auch in ihm eine neue Geſtaltung beider Grundthätigkeiten geben, und dies führt uns auf die eigentliche Bedeutung jener beiden Begriffe einer geſezgebenden und einer vollziehenden Function.

Jedes lebendige Daſein das durch die Form des Gegenſazes bedingt iſt kann nur in einer zwiefachen Reihe von Thätigkeiten begriffen werden, deren eine in dem Gliede des Gegenſazes anfängt und in dem andern endet, die andere aber umgekehrt. Denn ohne dieſe gegenſeitigen Einwirkungen würden die Glieder des Gegenſazes auseinander fallen und die Einheit des Daſeins aufhören; wie denn unſer eignes Leben in dem Gegenſaz von Leib und Seele gedacht in ſich ſchließt eine Reihe von Thätigkeiten, die im Leibe anfangend in der Seele enden, wie die materiellen Elemente der Wahrnehmung und des Gefühls in der Seele endend Gedanke werden und Empfindung, und eine andere Reihe ſolcher die in der Seele anfangend am Leibe enden, wie die geiſtigen Elemente des Wollens und des Gefühls erſt am Leibe endend That werden und Ausdrukk; und wie jedes einzelne Leben im Gegenſaz gegen das allgemeine gedacht aus einer Reihe von Thätigkeiten beſteht, welche in ihm anfangend nach außen enden und ein Leiden irgend eines andern durch das

---

Auseinanderſezung mich nicht darauf bringen konnte. Wichtig aber wäre es dieſem Ausdrukk in ſeinem Urſprung nachzuſpüren, was meines Wiſſens noch nicht genügend geſchehen iſt. Denn nichts verdirbt die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen mehr, als der Gebrauch ſolcher Ausdrükke, die weder wiſſenſchaftlich entſtanden noch auch wenigſtens wiſſenſchaftlich geſtempelt ſind, welcher Act doch eigentlich immer auf einer durchgeführten hiſtoriſchen Forſchung beruhen muß.

einzelne darſtellen, und aus einer andern welche von außen anfängt und ein Leiden des einzelnen wird, wobei es nur gegenwirkend iſt, nicht urſprünglich. Wenden wir nun dies auf den Staat an: ſo wird auch ſein Leben in zwei verſchiedenen Arten von Thätigkeiten zu begreifen ſein, einer die in der Peripherie am Leibe das heißt bei den Unterthanen anfängt und im Regenten endigt, und einer andern die im Regenten dem Geiſt und Mittelpunkt anfängt und im Umkreiſe bei den Unterthanen en-
46 det. Es iſt nicht ſchwer zu ſehen, daß die erſte unſere geſezgebende Funktion iſt, die andere aber unſere vollziehende. Da der ganze Prozeß des Staates in der urſprünglichen Demokratie ohne doch formlos zu ſein der kürzeſte iſt: ſo wird ſich die Sache, wenn wir zu dieſer zurükkehren, am leichteſten darſtellen laſſen. Alles was man im Staate Geſez nennt, geht hier durch drei Momente, den Vorſchlag, die Berathung und den Beſchluß. Oft geſchieht ſchon der erſte nur in der Volksgemeinde, aber er kommt dann doch von den einzelnen als ſolchen aus ihrem Privatintereſſe oder ihrer Privatanſicht. Oft giebt es eine beſondere Verſammlung zur Vorberathung, dieſe hat noch nicht die ganze Würde der Volksgemeinde, ſie fördert nur den Verlauf der Sache und bringt ihn ihr näher; fertig gemacht aber wird das Geſez und ſomit ein Willensakt des Staates conſtituirt nur in der Gemeinde, in wiefern ſie einen Beſchluß faſſend als Eine erſcheint und alſo den Regenten vorſtellt. Das Ausſprechen des Geſezes iſt aber weſentlich auch der Anfang der Vollziehung, weil die es angeht darin zugleich beauftragt, alſo in Bewegung geſezt werden. Jedoch nur der Anfang; fortgeſezt wird die Vollziehung von den Beamten, die zwar von der Gemeinde eingeſezt, aber nicht mit deren ganzen Majeſtät bekleidet ſind; das Ende der Vollziehung endlich ſind erſt die dem ausgeſprochenen Geſez entſprechenden Handlungen aller einzelnen Bürger; und ſo ſteigt das Geſez von den einzelnen zum Regenten hinauf, die Voll-

ziehung aber fängt von dem Regenten an und endet in den Unterthanen. Und nicht anders iſt es auch in dem Staat der höchſten Ordnung. Dieſer wird faſt immer mit dem Schein der ſtrengſten Despotie anfangen. Denn ſo lange nur im Regenten die große Einheit des Volks das leitende Bewußtſein iſt, wie dies von allen Stiftern großer Staaten gegolten hat, können auch die Unterthanen ihm in keiner beſtimmten Form helfen das Geſez machen. Wodurch wird aber auch ſchon in dieſer Zeit der wahre König ſich vom Despoten unterſcheiden? Der Form nach dadurch, daß er ſeinen Unterthanen das Recht der Petition zugeſteht; und man kann ſagen in allen Fällen wo ſie ihre Wünſche vor ihn bringen, mag er nun gewähren oder verweigern, wenn er ſie nur berükkſichtiget, haben doch die Unterthanen angefangen das Geſez zu machen. Dem Weſen nach aber unterſcheidet er ſich dadurch, daß er im Geiſte ganz Eines mit ſeinem Volk nur ſolche Willensakte ausſpricht, welche die Unterthanen hernach, wenn ſich das höhere Staatsprincip in ihnen entwikkelt, billigen 47
werden, und daß ſein ganzes Beſtreben darauf gerichtet iſt dieſe Entwikklung zu befördern. In dem Maaß als ſie nun wirklich eintritt, erweitert der Regent das Recht der Petitionen um ſo lieber, als ihm ſelbſt die Verwikklungen der verſchiedenen Zweige der Volksgeſchäftigkeit urſprünglich fremd ſind, und alſo die Unterthanen zuſammentretend und ſich einigend wahre Geſezesanfänge ſehen werden, die er nicht ſehen kann, bis dieſes allmählig fortſchreitend reift zu einer Organiſation geſezgebender Verſammlungen, welche ja nichts anders ſind als die ausgedehnteſte und förmlichſte Conſtitution dieſes Rechtes in einer regelmäßigen feſtſtehenden Communication der Unterthanen mit dem Regenten, in der alle Geſezesanfänge nunmehr liegen müſſen. Denn ſoll auch das Ende des Geſezes in dieſen Verſammlungen liegen und nicht im Regenten: ſo iſt die Anarchie fertig. Daher nun natürlich keine wohlgeordnete geſezgebende Verſammlung die geſezgebende

Thätigkeit ganz in ſich trägt; ſondern in dem Könige, der verkehrter Weiſe oft nur als die vollziehende Gewalt iſt angeſehen worden, liegt weſentlich das Ende auch der geſezgebenden. Hat nun der König das Geſez ausgeſprochen: ſo iſt damit nothwendig zugleich auch der Anfang der Vollziehung geſezt; denn eine gleichſam leere Zeit zwiſchen beiden läßt ſich nicht denken und wäre eine Ohnmacht des Staates. Dieſem Anfange wird ſich die Thätigkeit der mit der Verwaltung beauftragten Beamten anſchließen, deren Syſtem unſtreitig die Organiſation der vollziehenden Gewalt iſt, aber vollendet iſt die Vollziehung auch hier nur in der die Geſammtheit der Geſeze und nichts anderes darſtellenden Geſammtthätigkeit der Bürger. Daher auch häufig und gewiß zum großen Vortheil des Ganzen die Vollziehung ſich zulezt in den Händen der ſich von unten herauf organiſirenden und die Thätigkeit der Bürger zunächſt beſtimmenden Communalbehörden befindet. Es erhellet hieraus deutlich, daß beide Syſteme in jedem Staat auf dieſelbe Weiſe müſſen gebunden ſein, Ende der Geſezgebung und Anfang der Vollziehung als ein und derſelbe Moment der Thätigkeit des Regenten; dagegen Ende der Vollziehung und Anfang der Geſezgebung als zwei verſchiedene Momente in den Unterthanen, denen die Wünſche und Vorſchläge in Bezug auf neue Geſeze vornehmlich aus dem Erfolg entſtehen, den die Vollziehung der beſtehenden theils in ihrer Gewerbthätigkeit, theils in ihren häuslichen und geiſtigen Verhältniſſen, theils in ihrem ſtaatsbürgerlichen Gefühl offenbart. Alſo kann auch unmöglich die verſchiedene Art der Trennung und Vereinigung beider Gewalten verſchiedene Staatsformen beſtimmen; denn es giebt nur Eine Art wie beide vereinigt ſind und getrennt. Iſt aber irgendwo eines von beiden Syſtemen noch nicht beſtimmt herausgetreten und zwiſchen ſeinem Anfangs- und Endpunkt noch nicht gehörig entfaltet: ſo iſt dies keine eigne Art des Staates, ſondern nur ein unvollkommner Zuſtand, auf

welchen, da er nur ein Durchgangspunkt ſein kann, ein beſſerer folgen muß. Will man aber die Organiſation beider Gewalten mehr im einzelnen betrachten, in denen freilich auf ſehr verſchiedene Weiſe die Analogien mit dem demokratiſchen und ariſtokratiſchen einzeln oder auch verbunden vorkommen können; will man die Verflechtung beider Syſteme ins einzelne verfolgen, wie auch auf Mittelſtufen einzelne Organe beiden Syſtemen angehören können, oder anderwärts wieder zwiſchen den Endpunkten alles rein geſondert iſt: ſo kann man tauſend Verſchiedenheiten aufſtellen; oder vielmehr in dieſer Hinſicht wird jeder ohne Künſtelei geſchichtlich gewordene Staat von jedem andern verſchieden ſein, und wird dieſes gleichſam zum perſönlichen Charakter der Staaten gehören.

Und dieſes wäre alſo das Reſultat der angeſtellten Betrachtung. Die ſogenannten beiden Gewalten — denn die dritte hat ſich nicht ſelbſtſtändig gezeigt — müſſen im weſentlichen in allen Staaten auf die gleiche Weiſe getrennt und vereinigt ſein; ſonſt iſt der Staat ſelbſt noch nicht völlig ausgewachſen, ſondern erſt im Werden *). In wiefern indeß Verſchiedenheit ſtattfindet, iſt ſie auch ſo vielfältig und unbeſtimmt, daß man beſtimmte Arten und Gattungen von Staaten danach nicht unterſcheiden kann. Die drei Formen aber haben außer ihrer helleniſchen Bedeutung, in welcher ſie eigentlich nur wechſelnde Zuſtände anzeigen, noch eine weit größere weltgeſchichtliche, in der ſie aber auch einander nicht beigeordnet ſind ſondern untergeordnet, und alſo

*) Will man nun, verſteht ſich ohne die thörichte Vorausſezung daß alle vollkommene Staaten einander gleich ſein müßten, jeden ſolchen noch unvollkommnen Zuſtand eines Staates, wenn er länger dauert als zu wünſchen wäre, und beſonders wenn die Verbeſſerungen der Form mit der innern Entwikklung des politiſchen Triebes nicht gleichen Schritt halten wollen, einen Nothſtaat nennen: ſo iſt in dieſem Sinne gegen den Ausdrukk nichts einzuwenden.

auch nicht Arten und Gattungen von Staaten anzeigen, ſondern die verſchiedenen Entwikkelungsſtufen der politiſchen Idee, indem die niedrigſte Stufe eben ſo weſentlich demokratiſch iſt als die höchſte monarchiſch. Ob es nun beſſer ſei hiebei ſtehn zu bleiben oder lieber noch andere Gründe zur Eintheilung der Staaten aufzuſuchen, und wo dieſe möchten zu finden ſein, dieſe und andere aus dem geſagten ſich entwikkelnde Fragen und Folgerungen liegen jenſeits der Abſicht der gegenwärtigen Unterſuchung.

# V.

# Ueber den Werth des Sokrates als Philoſophen.

Vorgeleſen den 27. Julius 1815.

Daß über bedeutende und eigenthümliche Geiſter von verſchie- 50
denen Menſchen und im Sinne verſchiedener Zeiten auch ſehr verſchiedene ja ganz entgegengeſezte Urtheile gefällt werden, und man ſich ſpät oder nie über ihren Werth einigt, dieß iſt eine alltägliche Erſcheinung. Aber daß über einen ſolchen zu einer und derſelben Zeit ein Urtheil allgemein geltend wird, welches mit ſich ſelbſt in auffallendem Widerſpruch ſteht, dies ſcheint minder natürlich, ja faſt ſonderbar. Dem Sokrates jedoch begegnet es wirklich, wenn ich mich anders nicht darin ganz irre, daß die Zeichnung welche man von dieſem merkwürdigen Manne zu entwerfen pflegt, und die geſchichtliche Bedeutung welche man ihm faſt einſtimmig beilegt, gar nicht zuſammenſtimmen wollen. Man läßt nämlich in der Geſchichte der helleniſchen Philoſophie mit dem Sokrates eine neue Periode beginnen, was doch offenbar vorausſezt daß er den unter dieſem Namen zuſammengefaßten Beſtrebungen jenes Volkes einen neuen Geiſt und Charakter eingehaucht, ſo daß ſie eine neue Geſtalt unter ſeinen Händen

gewonnen, oder daß er ſie, wenn auch das nicht, wenigſtens bedeutend erweitert. Fragt man aber, wie nun dieſelben Schriftſteller den Sokrates an und für ſich darſtellen: ſo findet man
81 nichts, worin ein ſolcher Einfluß könnte begründet geweſen ſein. Man erfährt, er habe ſich mit den Forſchungen über die Natur, welche einen großen Theil der Philoſophie ſchon bei den Hellenen ausmachten, gar nicht beſchäftiget, ja auch andere davon zurükkgehalten, und auch das Sittliche, womit er ſich am tiefſten eingelaſſen, habe er keineswegs in eine wiſſenſchaftliche Geſtalt bringen gewollt, habe auch für dieſes eben ſo wenig als für irgend einen andern Zweig menſchlicher Erkenntniß ein feſtes Princip aufgeſtellt. Sein geiſtiger Gehalt ſei überhaupt mehr religiös geweſen als tiefſinnig, ſeine Beſtrebungen mehr die eines guten Bürgers auf die Verbeſſerung des Volks und vornehmlich der Jugend gerichtet als die eines Weltweiſen; kurz er wird dargeſtellt als ein Virtuoſe des geſunden Menſchenverſtandes und der in jedem unverdorbenen Gemüth mit dieſem verbundenen ſtrengen Rechtlichkeit und milden Menſchenfreundlichkeit, dies alles jedoch verſezt mit einem leiſen Anhauch von Schwärmerei. Dies ſind ſchöne Eigenſchaften, mit denen jedoch ein Mann noch keineswegs gemacht iſt in der Geſchichte zu glänzen, vielmehr, wenn nicht beſondere Umſtände dazwiſchen treten, ein beneidenswerthes ſtilles Leben führen wird, ſo daß auch ſchon der allgemeine Ruhm des Sokrates und die faſt ſpecifiſche Verehrung, die ſo viele Geſchlechter ihm gezollt haben, weniger ihm ſelbſt als ſolchen beſondern Umſtänden müßte zugeſchrieben werden. Am wenigſten aber ſind dies Eigenſchaften, von denen auf die philoſophiſchen Beſtrebungen eines ſchon ſehr gebildeten Volkes ausgezeichnete und bleibende Wirkungen könnten ausgegangen ſein. Und dies beſtätigt ſich auch, wenn man betrachtet, was für Lehren und Meinungen demgemäß dem Sokrates beigelegt werden. Denn welche Bemühung man auch anwendet ſie etwas philoſophiſch zuzuſtuzen, es iſt doch nicht möglich ihnen nur einige wiſ-

senschaftliche Haltung zu geben; vielmehr bleibt es dabei, es sind Gedanken sehr geeignet die Herzen der Menschen für das Gute zu erwärmen, aber solche auf die jeder gesunde Verstand, der zum Nachdenken vollkommen erwacht ist, von selbst verfallen muß *). Was können diese also gewirkt haben auf die Fortbildung oder Umgestaltung der Philosophie? Wollen wir uns an das bekannte halten, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel herabgerufen auf die Erde, auf die Märkte nämlich und in die Häuser der Menschen, das heißt daß er an der Stelle der Natur das sittliche Leben als Gegenstand der Forschung aufgestellt: so ist dieser Einfluß ohnehin eben kein vortheilhafter, denn nicht in der einseitigen Behandlung des sittlichen oder des natürlichen ist die Philosophie sondern im Zusammensein und Ineinandergreifen beider Forschungen, dieser Einfluß ist aber auch keineswegs ein geschichtlicher geworden. Die Ethik war schon vor Sokrates angelegt in den Lehren der Pythagoreer, und so hat sie auch nach Sokrates in den philosophischen Systemen der Hellenen ihren Plaz behalten nur neben der Physik. Bei Platon bei Aristoteles bei den Stoikern, das heißt in allen bedeutenden ächt sokratischen Schulen, finden sich die Forschungen über die Natur wieder, und das einseitige ethische Wesen hat sich nur bei denjenigen Sokratikern gebildet, welche selbst unbedeutend geblieben sind in der Philosophie. Und betrachtet man die Richtung jener genannten Schulen im ganzen, und durchfliegt in Gedanken die Gesammtheit ihrer eigentlichen Philosopheme: so ist nichts nachzuweisen was von einem so beschaffenen und gesinnten Sokrates könnte ausgegangen sein, es müßte das sein, was schon als gemeinfaßliche Anwendung aufs Leben erscheint. Ja selbst was die früheren Sokratiker betrifft, so findet man sich mehr befriedigt wenn man das eigentlich philosophirende in ihnen von irgend anderen Punkten her ableitet als von diesem Sokrates; 52

*) Tennemanns Gesch. d. Philos. Th. II. S. 64.

nicht nur den Aristippos, der seinem Lehrer auch der Gesinnung nach unähnlich war, vom Protagoras mit dem er so vieles gemein hat, sondern auch den Euklides mit seiner dialektischen Richtung lieber von den Eleatikern. Und man muß am Ende sagen, auf dem Stamme des Sokrates, wie er uns jezt beschrieben wird, kann nichts anderes gewachsen sein als der Cynismus, und zwar nicht der des Antisthenes, in dem auch noch manches hängt, was man dann lieber auf den Gorgias seinen früheren Lehrer zurückführen möchte, sondern jener ganz reine nur eine eigenthümliche Lebensweise, kaum eine Lehre geschweige denn eine Wissenschaft darstellende des Diogenes, jenes „rasenden Sokrates," den man aber zur Steuer der Wahrheit höchstens den karikirten Sokrates nennen sollte. Denn in diesem Abbilde finden wir nichts als Züge jenes Urbildes, das Annähern an die göttliche Selbstgenügsamkeit durch Verringerung der Bedürfnisse, das Enthalten vom bloßen Wissen, das anspruchlose Umhergehen im Dienste des Gottes um die Thorheiten der Menschen aufzudecken. Wie wenig aber dies alles auf dem Gebiet der Philosophie liegt, und wie wenig dort damit auszurichten ist, liegt am Tage.

53 Vernünftigerweise scheint also nichts anderes übrig, als von diesen widersprechenden Annahmen die eine aufzugeben. Entweder man stelle den Sokrates nach wie vor an die Spize der atheniſchen Philosophie, aber dann entsteht die Aufgabe einen anderen Begriff von ihm geltend zu machen als den nun seit langer Zeit herrschend gewordenen; oder man halte das Bild fest von dem gefälligen menschlichen Weisen, der gar nichts für die Schule war sondern alles für die Welt; aber dann verweise man ihn aus der Geschichte der Philosophie in die der allgemeinen atheniſchen Bildung, wenn er dort einen Plaz für sich zu behaupten weiß. Einigermaßen angenähert hat sich dieser lezten Auskunft Herr Krug *). Denn indem er den Sokrates an das

*) Gesch. d. Philos. alter Zeit.

Ende der einen Periode ſtellt, und nicht an den Anfang der andern: ſo erſcheint dieſer nicht als Keim einer neuen Zeit, ſondern als Erzeugniß und Nachwuchs einer früheren; er tritt als einzelne Erſcheinung in eine Reihe zurükk mit den Sophiſten und andern Spätlingen, und verliert einen großen Theil ſeiner philoſophiſchen Bedeutung. Nur iſt dies eine halbe Maaßregel, daß der Geſchichtſchreiber ſeine neue Periode mit den unmittelbaren Schülern des Sokrates als ſolchen anfängt, indem er die treuen Sokratiker, wie man ſie wol zu nennen pflegt, und den Xenophon vor allen, an die Spize ſtellt, von denen er doch ſelbſt ſagt, ſie hätten kein anderes Verdienſt als ſokratiſche Lehren fortgepflanzt und verbreitet zu haben, ſokratiſche Lehren aber ſchienen ihm ja eben nicht der Mühe werth um eine neue Periode damit zu beginnen. — Umgekehrt auf gewiſſe Weiſe hatte früher Herr Aſt *) daſſelbige gethan. Ihm iſt Platon die Blüthe derjenigen Entwikklung der Philoſophie, welche er die atheniſche nennt; und wie kein Gewächs mit der Blüthe anfängt, ſo fühlt er ſich zwar genöthigt den Sokrates an die Spize dieſer Philoſophie zu ſtellen, aber doch nicht als eigentlichen Philoſophen. Er ſagt nämlich, das Handeln der Philoſophie ſei in Sokrates rein menſchlich geweſen und tugendhaft, das heißt keine eigentliche Philoſophie; ſein Weſen beſteht ihm aus Enthuſiasmus und Ironie. Den nun ſo ausgeſtatteten, fühlt er wohl, könne er nicht allein an die Spize einer neuen Zeit ſtellen, und ſtellt deshalb die Sophiſten neben ihn, nicht ohne Widerſpruch zwar, denn auch er erkennt ſie für das verkehrte, was durch den Geiſt der neuen Zeit bekämpft werden mußte; aber doch will er lieber dieſes, als daß er als Keim einer neuen Entwikklung den Sokrates allein anerkennen ſollte, deſſen höchſten philoſophiſchen Werth er in ſein Märtyrthum ſezt, welches doch auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet keineswegs eben ſo wie auf dem religiöſen und politiſchen in

*) Grundriß einer Geſch. d. Phlos.

Anſchlag kommen darf. Der Form nach entgegengeſezt iſt dies Aſtiſche Verfahren ſeinem Weſen nach daſſelbe wie das Krugiſche; es führt nämlich auch darauf eine neue Periode der Philoſophie erſt mit dem Platon anzufangen. Denn in dem Kampf des Sokrates gegen die Sophiſten erkennt Hr. Aſt nichts neues oder eigenthümliches, ſondern nur die Tugend und den Trieb nach Wahrheit, der ja auch die früheren Philoſophen alle beſeelt hatte; als das charakteriſtiſche in der atheniſchen Philoſophie aber giebt er die Vereinigung der vorher getrennt und entgegengeſezt geweſenen Elemente an; und da er dieſe im Sokrates ſelbſt nicht wirklich nachweiſet, in ſeinen unmittelbaren Schülern aber die Trennung beſtimmt anerkennt, ſo bleibt ihm eigentlich doch für jene Vereinigung Platon der erſte Punkt.

Will man aber nun wirklich den Platon als den eigentlichen Anfänger einer neuen Zeit anſehn, ſo kommt man — nicht zu rechnen daß er für einen erſten Anfang viel zu vollendet iſt — in eine zwiefache Verlegenheit. Einmal mit ſeinem Verhältniß zum Ariſtoteles. In allem nämlich, was dem Platon das eigenthümlichſte iſt, erſcheint Ariſtoteles ihm ſo ſehr als möglich entgegengeſezt; aber die Haupteintheilung der Wiſſenſchaften hat er ohnerachtet der verſchiedenſten Behandlung und haben eben ſo die Stoiker mit Platon gemein; beiden ſchließt ſie gleich dicht an und kleidet ſie gleich natürlich, ſo daß man kaum anders glauben kann, als dieſe ſei von früher her von einem Punkt, in dem Platon eben ſo ſehr als jene ſpäteren auch ſchon eingewurzelt iſt. Die zweite Verlegenheit aber iſt die mit Platons Verhältniß zum Sokrates, wie es denn eigentlich geweſen, wenn Sokrates auf keine Weiſe ſein Lehrer war in der Philoſophie. Wollte man annehmen, das Beiſpiel des Sokrates habe den Charakter des Platon gebildet, und die Ehrfurcht vor Tugend und Wahrheitsliebe habe ihn gefeſſelt, ſo will ein ſolches bloß ſittliches Verhältniß nicht hinreichen. Vielmehr muß die Art wie Platon den Sokrates auch in ſolchen Werken aufführt, welche tiefſinnige phi-

losophische Untersuchungen enthalten, für die tollste Willkühr gehalten werden, und hätte allen Zeitgenossen nur lächerlich und verkehrt erscheinen müssen, wenn er ihm nicht auf irgend eine Weise sein philosophisches Leben verdankt. Sonach muß es doch dabei bleiben, daß wenn man einen Haupteinschnitt machen will in der hellenischen Philosophie, der die früheren zerstreuten Philosopheme von den späteren Systemen trenne, man diesen nothwendig beim Sokrates machen muß; dann aber muß man auch mehr eigentlich philosophisches als gewöhnlich geschieht dem Sokrates zuschreiben, wenn es gleich eben als Anfang nicht nöthig hat sehr ausgebildet zu sein. Einen solchen Einschnitt zu machen wird sich aber niemand enthalten können; jene frühere Philosophie, die wir durch die Namen Pythagoras, Parmenides, Herakleitos, Anaxagoras, Empedokles bezeichnen, hat unverkennbar einen gemeinsamen Typus, und die spätere, in welcher die Namen Platon, Aristoteles, Zenon glänzen, hat ebenfalls den ihrigen sehr verschiedenen, nichts zwischen beiden verlorenes kann einen allmähligen Uebergang gebildet haben, viel weniger noch läßt eine von den späteren Gestalten sich so an eine der früheren anschließen, daß man beide für ein fortlaufendes Ganze halten könnte. Ist nun dieses, so bleibt nichts übrig, als daß man die Sache des Sokrates einer neuen Durchsicht unterwerfe, um zu sehen ob er etwa an der Nachwelt eben so ungerechte Richter gefunden hat, die ihm seinen eigentlich philosophischen Werth und sein Verdienst um die Sache der Philosophie absprechen, wie jene in der Mitwelt ihm seinen bürgerlichen Werth absprachen und ihm Verbrechen gegen das gemeine Wesen andichteten. Aber man müßte dann auch irgend etwas bestimmtes ausmitteln, worin sein philosophisches Verdienst bestehe.

Diese neue Untersuchung aber führt natürlich zunächst auf die alte Frage zurükk, ob man, was Sokrates gewesen, dem Platon oder dem Xenophon glauben soll; eine Frage die aber überhaupt nur aufgeworfen zu werden verdient, sofern diese beiden

wirklich mit einander im Widerſpruch ſtehen, und die man alſo auch nur verſtändig beantworten kann, wenn man zuvor entſchieden hat, ob ein ſolcher Widerſpruch ſtattfinde, und wo er ſeinen Siz habe. Platon giebt ſich nirgends für einen Geſchichtſchreiber des Sokrates aus, mit Ausnahme etwa der Apologie und einzelner Stellen, wie etwa der Rede des Alkibiades im Gaſtmal. Denn es wäre allerdings abgeſchmakkt, wenn Platon hier, wo er Zeitgenoſſen des Sokrates vor ihm über ihn reden läßt, ihn auf eine Weiſe dargeſtellt hätte, die nicht im weſentlichen treu wäre, wenn gleich auch gerade hier manches einzelne als ſcherzhafte Uebertreibung ſtehen kann. Dagegen berechtigt Platon ſelbſt niemanden, alles was er in ſeinen Geſprächen den Sokrates vortragen läßt, für eben ſo von dieſem wirklich gedacht und vorgetragen zu halten; und man würde ihm einen ſchlechten Dienſt erweiſen, wenn man auch ſein Verdienſt darauf beſchränken wollte, daß er dem Sokrates gut und kunſtreich nachgeſprochen habe. Vielmehr will er wol gewiß ſeine Philoſophie für die ſeinige und nicht für die des Sokrates angeſehen wiſſen. Und ſo überzeugt ſich auch wol jeder verſtändige von ſelbſt, daß in einem ſolchen Gewande nur ſelbſthervorgebrachte Gedanken erſcheinen können, jedes nur erzählende Werk aber — und ſolche wären doch dieſe Geſpräche, wenn der ganze Inhalt dem Sokrates gehörte — nothwendig einen bleicheren Farbenton haben müſſe, wie denn auch die Geſpräche des Xenophon einen ſolchen wirklich haben. Allein ſo wie es einerſeits zu viel ſein würde zu behaupten, Sokrates habe alles wirklich gedacht und gewußt was ihn Platon ſagen läßt: ſo iſt es auf der andern Seite gewiß zu wenig, wenn man behaupten will, Sokrates ſei nichts mehr geweſen als was uns Xenophon von ihm darſtellt. Denn dieſer giebt ſich in ſeinen Denkwürdigkeiten freilich für einen Erzähler; aber theils kann ein verſtändiger nur das erzählen was er verſteht, und ein Sokratiker am meiſten, der ja wol ſein Nichtwiſſen muß kennen gelernt haben, kann nur nach dieſer Regel handeln. Das

aber wiſſen wir, und man kann es zugeben ohne es auf eine harte Weiſe geltend zu machen, daß Xenophon ein Staatsmann war aber kein Philoſoph, und daß neben jener Reinheit des Charakters und Verſtändigkeit der politiſchen Grundſäze, neben jener herrlichen Erregung des Geiſtes und Abſchreckung des Dünkels, welche Xenophon am Sokrates liebte und ehrte, noch manches auch wirklich philoſophiſche in dieſem kann geweſen ſein, was Xenophon nicht vermochte ſich anzueignen, und was er ruhig an ſich vorbeigehen ließ, am wenigſten aber verſucht ſein konnte es darſtellen zu wollen, um nicht Blößen zu geben ähnlich denen die ſein Sokrates aufzudekken pflegte. Anderntheils war Xenophon ein vertheidigender Erzähler, und hatte gewiß dieſe Form ausdrüklich gewählt, damit man ihm nicht zumuthen könne den 57
ganzen Sokrates darzuſtellen, ſondern nur was auf dem Gebiet des Gemüthes und des geſelligen Lebens liegend ſich auf jene Anklagen beziehen läßt; alles übrige aber ſchließt er aus, und begnügt ſich nur zu zeigen, auch das könne nicht von der gefährlichen Art geweſen ſein, welche dem Sokrates war Schuld gegeben worden. Und nicht nur kann Sokrates, ſondern er muß auch mehr, und mehr muß hinter ſeinen Reden ſein, als Xenophon uns wiedergiebt. Denn wenn die Zeitgenoſſen nur dergleichen von Sokrates gehört hätten, welchen Schaden hätte Platon dem Eindrukk ſeiner Werke bei ſeinem unmittelbaren Publikum gethan, welches das Weſen des Sokrates noch keineswegs vergeſſen hatte, wenn die Rolle, welche Sokrates dort ſpielt, mit dem Bilde, welches ſie aus dem Leben her von ihm im Sinne hatten, in geradem Widerſpruch ſtand? Und wenn man dem Xenophon glaubt, und dieſes muß man wol dem gleichzeitigen Apologeten glauben, daß Sokrates ſeine ganze Zeit an öffentlichen Orten zugebracht, und man will annehmen, er habe ſich immer mit Reden, ſeien ſie auch ſchöner geweſen, bunter und blendender, aber immer mit Reden von dieſem Gehalte ſich beſchäftiget, und die nur in der Sphäre ſich bewegten, über welche

die Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen: ſo begreift man nicht, wie Sokrates in ſo vielen Jahren nicht den Markt und die Werkſtätten, die Spaziergänge und die Gymnaſien entvölkert durch die Furcht ſeiner Gegenwart, und wie ſich in der naiven niederländiſchen Manier des Xenophon die Ermüdung der Unterredner nicht noch ſtärker ausſpricht, als hie und da wirklich geſchieht. Und noch weniger könnte man begreifen, warum geiſtreiche Männer wie Kritias und Alkibiades, und von Natur ſpeculative wie Platon und Eukleides auf dieſen Umgang einen ſo großen Werth gelegt, und ſo lange Zeit ihre Befriedigung darin gefunden haben. Und auch das kann man nicht annehmen, daß etwa Sokrates öffentlich ſo geredet wie Xenophon ihn zeigt, anderwärts aber insgeheim andere Dinge vorgetragen; denn dies dürfte Xenophon bei der apologetiſchen Form ſeines Buches, an die er ſich ſehr ſtrenge hält, nicht mit Stillſchweigen übergangen haben. Sondern in demſelben Lebenskreiſe, von dem uns Xenophon Proben giebt, muß Sokrates auch das philoſophiſche ſeines Weſens offenbart haben. Und iſt nicht eben dies recht der Eindruck, den die xenophontiſchen Geſpräche machen, als ob ſie wären philoſophiſches in den unphiloſophiſchen Styl des gemeinen Verſtandes übertragen, wobei denn der philoſophiſche Gehalt verloren geht, eben wie einige Kritiker gleichſam als Feuerprobe auch für die Erzeugniſſe der höchſten Poeſie vorgeſchlagen haben ſie in Proſa aufzulöſen und ihnen den Schwung auszuziehen, wo denn auch nur eine höchſt nüchterne Schönheit übrig bleiben kann. Und wie an einem ſolchen Verſuch auch der größte Dichter nicht leicht im Stande ſein möchte die Poeſie geradehin wieder herzuſtellen, dagegen auch ein mäßig begabter Leſer doch bald merkt was geſchehen iſt, und es auch an einzelnen Stellen nachweiſen kann, wo der Auszieher ermüdet iſt: ſo iſt es dort mit dem philoſophiſchen Gehalt. Man findet einige Parallelen mit dem Platon, anderes verräth ſich ſonſt wie; und daraus, daß man nur weniges recht ausgrübeln kann, folgt nur, theils daß Xenophon ſein

Geſchäft verſtanden hat, theils möchte einer vielleicht ſagen, wie Ariſtoteles Vormittags ſoll ſeine philoſophiſchen Vorträge gehalten haben, Nachmittags aber die exoteriſchen *), ſo habe umgekehrt Sokrates des Morgens auf dem Markt ſolche Geſpräche gehalten mit den Handwerkern und ſolchen fremderen, bei denen es Xenophon leichter gehabt ſie des philoſophiſchen zu entkleiden; Abends aber auf den Spaziergängen und in den Gymnaſien jene feineren tiefer greifenden und wizigeren Geſpräche mit den Schönen, welche verſchönernd und erweiternd nachzuahmen und ſeine eignen Unterſuchungen daran zu knüpfen dem Platon vorbehalten blieb.

Und ſo wird man, um die Lükke auszufüllen, die offenbar Xenophon gelaſſen hat, immer auf den platoniſchen Sokrates zurükkgetrieben, und käme am kürzeſten weg, wenn man eine Regel fände, nach der man beſtimmen könnte, was nun im Platon Bild und Eigenthum des Sokrates iſt, und was eigne Erfindung und Zuthat. Nur freilich kann die Aufgabe nicht gelöſet werden durch ein ſolches Verfahren wie Hr. Meiners **) anwendet, für deſſen kritiſches Talent dieſer Gegenſtand überhaupt wol weniger geeignet war. Denn wenn wir unter allem platoniſchen nur das ausſuchen, was am wenigſten tiefſinnig am wenigſten künſtlich am wenigſten dichteriſch, mithin auch ſo Gott will am wenigſten ſchwärmeriſch iſt: ſo behalten wir freilich im- 59
mer noch viel Stoff zu ſolchen feineren und gehaltreicheren Geſprächen um damit die xenophontiſche Langeweile zu würzen, aber einen eigentlich philoſophiſchen Gehalt des Sokrates können wir auf dieſem Wege nicht finden. Denn wenn wir das tiefſinnige ausſchließen, ſo bleiben nur Folgerungen übrig, zu denen die Gründe und die methodiſchen Principien fehlen, und die alſo auch nur inſtinktartig, das heißt unphiloſophiſch, dem Sokrates könnten eingewohnt haben. Der einzige ſichere Weg ſcheint vielmehr der zu ſein, daß man frage, Was kann Sokrates noch

*) Gellius N. A. XX, 5. **) Geſch. d. Wiſſenſch. II, S. 490.

gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was muß er gewesen sein um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben ihn so wie er thut in seinen Gesprächen aufzuführen. Das leztere aber führt uns unvermeidlich auf den geschichtlichen Standpunkt zurükk, von dem wir ausgegangen sind, daß nämlich Sokrates eben in so fern einen im strengen Sinn philosophischen Gehalt muß gehabt haben, als Platon ihn durch die That für den Urheber seines philosophischen Lebens anerkennt, und er also als die erste Lebensäußerung der ausgebildeteren hellenischen Philosophie anzusehen ist, und daß er diesen Plaz nur einnehmen kann vermöge eines eigentlich philosophischen aber der früheren Periode nicht mehr angehörigen Gehaltes. Hier aber muß man zunächst dabei stehen bleiben, was der nachsokratischen Philosophie von Platon an eigenthümlich und seit dieser Zeit allen eigentlich sokratischen Schulen gemein ist, das sei das Zusammensein und Ineinandergreifen dieser drei Disciplinen, Dialektik Physik Ethik. Dieser Unterschied trennt die Zeiten sehr bestimmt. Denn vor dem Sokrates waren diese Disciplinen theils ganz getrennt vorhanden, theils ohne gehörige Sonderung und ohne bestimmtes Verhältniß ihr Inhalt unter einander gemischt; so Ethik und Physik unter einander bei den Pythagoreern, Physik und Dialektik bei den Eleatikern, nur den ganz physischen Tendenzen der Jonier war beiderlei dialektisches und ethisches, jedoch nur in einzelnen Anflügen, aufgesezt. Daß aber einige das Sondern und Zusammenfassen dieser Wissenschaften auch dem Platon noch absprechen und erst dem Xenokrates zuschreiben, und meinen, Aristoteles schon sei wieder davon abgewichen, dies beruht nach meiner Meinung auf einem Mißverstand, den jedoch nachzuweisen hier zu weit führen würde. Nun kann man freilich nicht behaupten, Sokrates sei der erste in Einer Person Physiker Ethiker und Dialektiker gewesen, zumal Platon und Xeno-

phon ſich vereinigen ihm das phyſiſche abzuſprechen; noch läßt ſich geradezu ſagen, Sokrates habe wenigſtens dieſe Eintheilung alles Wiſſens erfunden, ohnerachtet ſie ſich allerdings aus den xenophontiſchen Denkwürdigkeiten ſchon entwikkeln läßt. Wol aber kann man fragen, ob nicht dieſer Erſcheinung noch etwas einfacheres mehr innerliches zum Grunde liegt, und ob nicht dieſes in Sokrates geweſen. Ich wenigſtens denke, folgendes wird nicht viel Widerſpruch finden. Je leichter noch die forſchenden unvermerkt von einem Gebiet des Erkennens auf ein anderes überſpringen, deſto mehr hängt noch der ganze Verlauf der intellectuellen Thätigkeiten von äußeren Umſtänden ab; denn nur von einer durchgreifenden Eintheilung kann eine planmäßige und zuſammenhängende Ausbildung beginnen. Eben ſo, je mehr die einzelnen Wiſſenſchaften vereinzelt betrieben werden, und die Verehrer derſelben ſich in dieſer Vereinzelung befriedigt fühlen, um deſto mehr iſt bei dem ganzen Beſtreben der ſpecifiſche Inſtinkt für den Gegenſtand jeder Wiſſenſchaft vorwaltend. Wenn aber das Bedürfniß des Zuſammenhanges und Zuſammenwachſens aller Zweige des Wiſſens ſo beſtimmt hervorgetreten iſt, daß es ſich in der Form ihrer Behandlung und Darſtellung auf eine nicht mehr verlierbare Weiſe ausſpricht: ſo ſind in ſo fern nicht mehr die einzelnen Talente und Inſtinkte herrſchend, ſondern das allgemeine wiſſenſchaftliche Talent der Speculation. In dem erſten Falle muß man geſtehen, daß die Idee des Wiſſens an ſich noch nicht ausgebildet iſt, vielleicht nicht einmal zum Bewußtſein gekommen; denn das Wiſſen an ſich kann eben ſo nur als Ein Ganzes gedacht werden, in dem jede Trennung bloß untergeordnet iſt, wie das Sein, dem es entſprechen ſoll. In dem lezten Fall hingegen iſt dieſe Idee zum Bewußtſein gekommen; denn nur durch ihre Kraft haben jene beſonderen Neigungen, die jeden an einem gewiſſen Gegenſtande feſthalten und das Wiſſen vereinzeln, überwunden werden können. Und dieſes iſt unſtreitig ein einfacheres Merkmal, welches die beiden Zeiten der helleni-

ſchen Philoſophie unterſcheidet. In der früheren nämlich war die Idee des Wiſſens an ſich nicht die leitende ja nicht einmal recht zum Bewußtſein gekommen, welches eben für uns die Quelle der Dunkelheit aller philoſophiſchen Productionen jener
61 Zeit iſt, wegen des Scheins der Willkühr der aus der Bewußtloſigkeit entſteht, und wegen des Mangels des wiſſenſchaftlichen Vortrages der ſich erſt allmählig aus dem dichteriſchen und hiſtoriſchen herausarbeitet. In der zweiten dagegen iſt dieſe Idee des Wiſſens zum Bewußtſein gekommen; daher die Hauptſache überall die iſt, die Erkenntniß von der Meinung zu unterſcheiden, daher die beſtimmte Form des wiſſenſchaftlichen Vortrages, daher das beſondere Heraustreten der Dialektik, die keinen andern Gegenſtand hat als die Idee des Wiſſens, welches alles ſelbſt von den Eleatikern keineswegs auf dieſelbe Weiſe wie von den Sokratikern aufgefaßt iſt, indem jene noch überall mehr von der Idee des Seins als des Erkennens ausgehn.

Dieſes Erwachen nun der Idee des Wiſſens und die erſten Aeußerungen derſelben, das muß zunächſt der philoſophiſche Gehalt des Sokrates geweſen ſein; und deshalb wird er mit Recht immer angeſehen als der Urheber jener ſpäteren helleniſchen Philoſophie, deren ganze weſentliche Form mit allen einzelnen Verſchiedenheiten durch eben dieſe Idee beſtimmt iſt. — Deutlich genug geht dies hervor aus dem was geſchichtlich iſt im Platon, und es iſt auch in den xenophontiſchen Geſprächen das was man ſich erſt wieder hineindenken muß um ſie des Sokrates und den Sokrates der ſeinigen würdig zu finden. Denn wenn dieſer im Dienſte des Gottes umherging um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, ſo war doch hiebei das lezte unmöglich, daß er nur wußte, er wiſſe nichts: ſondern es lag nothwendig dahinter, daß er wiſſe was Wiſſen ſei. Denn woher anders konnte er auch, was andere zu wiſſen glaubten, für ein Nichtwiſſen erklären, als nur vermöge einer richtigeren Vorſtellung vom Wiſſen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens? Und über-

all wo er das Nichtwiſſen darlegt, ſieht man, er geht von dieſen beiden Merkmalen aus, zuerſt daß das Wiſſen in allen wahren Gedanken daſſelbe ſei, alſo auch jeder ſolche Gedanke die eigenthümliche Form deſſelben an ſich tragen müſſe, und dann daß alles Wiſſen Ein Ganzes bilde. Denn ſeine Beweiſe beruhen immer darauf, daß man von Einem wahren Gedanken aus nicht könne in Widerſpruch verwikkelt werden mit einem andern, und daß auch ein von Einem Punkte aus abgeleitetes durch richtige Verknüpfung geſundenes Wiſſen nicht dürfe widerſprechen einem von einem andern Punkte auf gleiche Weiſe gefundenen; und indem er an den gangbaren Vorſtellungen der Menſchen ſolche Widerſprüche aufdekkte, ſuchte er in allen, die ihn irgend verſtehen oder auch nur ahnen konnten, jene Grundgedanken aufzuregen. Das meiſte was uns Xenophon aufbehalten hat, läßt ſich hierauf zurükkführen, und deutlich genug iſt eben dieſes Beſtreben angedeutet in dem was Sokrates von ſich ſelbſt ſagt in der platoniſchen Apologie, und was Alkibiades von ihm ſagt in ſeiner Lobrede. So daß, wenn man ſich dieſes als den Mittelpunkt des ſokratiſchen Weſens denkt, man ſowol den Platon und Xenophon einigen als auch die geſchichtliche Stellung des Sokrates verſtehen kann.

Wenn Xenophon ſagt *), ſo oft Sokrates nicht bloß die Irrthümer anderer widerlegt habe, ſondern ſelbſt etwas ausgeführt, ſei er durch die am allgemeinſten eingeſtandenen Säze gegangen: ſo begreift ſich dieſes Verfahren ganz vollkommen aus jenem Beſtreben; er wollte ſo wenig als möglich Hinderniſſe und Ablenkungen unterweges finden, um ſein Verfahren klar und einfach zu Stande zu bringen; und das mußte ihm am willkommenſten ſein, was wo möglich alle für gewiß hielten, um daran zu zeigen daß es doch kein Wiſſen ſei, weil nur um ſo lebendiger die Nothwendigkeit gefühlt werden mußte dem Wiſ-

*) Mem. IV, 6, 12.

ſen auf den Grund zu kommen und von dieſem aus allen menſchlichen Dingen eine andere Geſtalt zu geben. Daraus erklärt ſich auch der überwiegend bürgerliche und ökonomiſche Inhalt der meiſten jener Geſpräche. Denn auf dieſem Gebiet lagen die am meiſten eingeſtandenen Vorſtellungen und Säze, an deren Schikkſal alle ohne Ausnahme theilnahmen. Aber nicht erklären läßt ſich jenes Verfahren, wenn man annimmt, es ſei hiebei dem Sokrates auf den Inhalt angekommen, ſondern dieſer muß ihm nur die Nebenſache geweſen ſein. Denn wenn es darauf abgeſehen iſt einen Gegenſtand aufs reine zu bringen, muß man auch die minder bekannten und angezweifelteren Vorſtellungen berükkſichtigen; und wie dürftig in dieſer Hinſicht die meiſten jener Diatriben im Xenophon ſind, liegt zu Tage. Aus demſelben Geſichtspunkt muß man auch den Streit des Sokrates mit den Sophiſten betrachten. Als gegen ihre Maximen gerichtet gehört er nicht hieher, ſondern iſt die Oppoſition des guten Bürgers gegen die Regiments- und Jugendverderber. Aber auch von der rein theoretiſchen Seite angeſehen wäre es ein leerer Gedanke
63 dieſen Gegenſaz als Keim einer neuen Periode der Philoſophie darzuſtellen, wenn Sokrates nur Meinungen bekämpft, welche die Ausartungen früherer Philoſopheme waren, ohne andere Reſultate dagegen aufgeſtellt zu haben, was ihm doch niemand zuſchreibt. Aber zu jenem Zwekk die wahre Idee des Wiſſens aufzuregen mußten ihm die Sophiſten am willkommenſten ſein, die ihren Meinungen die vollkommenſte Form gegeben hatten, und deshalb ſowol ſich ſelbſt viel damit wußten, als auch von andern vorzüglich bewundert wurden. Wurden dieſe alſo in ihrer Blöße dargeſtellt, ſo mußte dadurch auch der Werth ſeines mit ſolchem Glükk angewendeten Princips am meiſten zur Anſchauung gebracht werden.

Um aber an der gangbaren Vorſtellung ſowol der ſophiſtiſchen Theorien als auch des gemeinen Lebens das ungenügende nachzuweiſen, dazu bedurfte es, wenn der Ausgang nicht dem

Zufall ſollte anheimgeſtellt bleiben, einer ſichern Methode. Denn oft mußten zum Behuf dieſes Verfahrens Mittelbegriffe aufgeſtellt, und dieſe alſo, wenn nicht hintennach alles nur als eine ſchlechte Ueberraſchung erſcheinen ſollte, mußten zur Zufriedenheit beider Theile beſtimmt werden; und das Auffinden des Widerſpruchs zwiſchen dem vorliegenden Saz und einem andern eingeſtandenen beruhte auch darauf, mit was für Begriffen ſich ein gegebener verknüpfen laſſe und mit was für welchen nicht. Dieſe Methode nun iſt aufgeſtellt in den beiden Aufgaben welche Platon im Phaidros als die beiden Hauptſäze der dialektiſchen Kunſt angiebt, nämlich zu wiſſen, wie man richtig vieles zur Einheit zuſammenfaſſe und eine große Einheit auch wieder ihrer Natur gemäß in mannigfaltiges theile, und dann zu wiſſen welche Begriffe ſich mit welchen verknüpfen laſſen und welche nicht. Hiedurch nun iſt Sokrates der eigentliche Urheber der Dialektik geworden, welche die Seele aller ſpäteren großen Gebäude helleniſcher Philoſophie blieb, und durch deren beſtimmtes Hervortreten ſich am meiſten die ſpätere Periode von der frühern unterſcheidet, ſo daß man den geſchichtlichen Inſtinkt nur billigen kann, der den Mann immer ſo hoch geſtellt hat. Dabei ſoll nicht geläugnet werden, daß Eukleides und Platon auch dieſe Wiſſenſchaft erſt weiter ausgebildet haben, aber in ihren erſten Grundzügen hat Sokrates ſie offenbar auf eine beſonnene Weiſe als Wiſſenſchaft beſeſſen und als Kunſt ausgeübt. Denn die Conſtruction aller ſokratiſchen Geſpräche, ſowol der zweifelhaften platoniſchen und der andern urſprünglichen Sokratikern mit einigem
64
Recht beigelegten als auch der in den xenophontiſchen Denkwürdigkeiten mitgetheilten, beruhet ohne Ausnahme hierauf. Daſſelbe geht auch hervor aus dem ariſtoteliſchen Zeugniſſe *), was man dem Sokrates mit Recht zuſchreiben könne, ſei daß er die Induction und die allgemeinen Erklärungen eingeführt, ein Zeug-

*) Metaph. I, 6. XII, 4.

niß welches alle Merkmale der Partheilosigkeit und der Wahrheit in sich trägt. Es ist daher auch gar kein Grund zu zweifeln, Sokrates habe diese Kunst richtiger Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung gelehrt. Nur daß, eben weil es eine Kunst ist, das trokkne Lehren nicht genügte, und deshalb auch gewiß vom Sokrates nicht abgesondert betrieben wurde; sondern diese Kunst wollte in den mannigfaltigsten Anwendungen angeschaut und selbst geübt sein; und wer darin noch nicht fest war, und die Schule zu zeitig verließ, dem verging sie wieder, und mit ihr alles fast was vom Sokrates zu lernen war, wie dies auch in Platonischen Gesprächen bemerkt wird. Daß nun diese Uebung und Darstellung der Hauptzwekk der sokratischen Gespräche auch über allgemeine sittliche Gegenstände war, gesteht Xenophon selbst ganz ausdrükklich, indem er unter der Aufschrift, was Sokrates gethan um seine Freunde dialektischer zu machen, gar sehr viel solcher ethischer Reden und Untersuchungen aufführt, und so von gleichem Schnitt mit den andern, daß alle eben so gut in dieselbe Reihe konnten gestellt werden.

Also damit sie dieser Kunst Meister würden und dadurch die Idee der Erkenntniß immer fester hielten, dazu umgaben geistvolle und tiefsinnige Männer den Sokrates so lange es ihnen nur vergönnt war, und die es konnten bis an seinen Tod, und verzichteten indessen lieber der Weise des Meisters treu bleibend auf zusammenhangende Anwendung derselben in den verschiedenen Gebieten des Wissens und auf vollständigere Ausbildung aller Wissenschaften durch dieselbe. Als aber die ausgezeichnetsten unter ihnen nach seinem Tode zuerst in Megara ein eigentliches wissenschaftliches Leben anfingen, und so allmählig die Philosophie in der Gestalt ausgebildet ward, die sie hernach unter den Hellenen mit geringen Ausweichungen immer behalten
65 hat: so geschah daran gewiß, zwar was Sokrates selbst nicht gethan und vielleicht nicht gekonnt hatte, aber doch gewiß nur sein Wille. Man könnte hiegegen freilich einwenden, Xenophon sage

ausdrüklich *), Sokrates habe nicht nur selbſt in reiferen Jahren jede Beſchäftigung mit der Naturwiſſenſchaft aufgegeben, ſondern auch alle anderen davon zurükkzuhalten geſucht, und ſie auf Betrachtung der menſchlichen Angelegenheiten verwieſen; daher auch mehrere nur diejenigen für ächte Sokratiker halten wollen, welche die Phyſik nicht mit in ihr Syſtem aufgenommen haben. Allein dies iſt offenbar viel weniger allgemein zu nehmen und in einem ganz anderen Sinne aufzufaſſen als gewöhnlich geſchieht. Die Gründe des Sokrates zeigen dies ganz deutlich. Denn wie könnte er ſo allgemein geſagt haben, man dürfe mit der Unterſuchung nicht ehe an dieſe von Gott abhängigen Dinge gehen, bis man die vom Menſchen abhängigen in Ordnung gebracht, da nicht nur dieſe ſo vielfältig mit jenen zuſammenhängen, ſondern es auch unter den menſchlichen Dingen ſelbſt wichtigere geben muß und minder wichtige, nähere und entferntere, und der Saz dahin führen würde daß man ehe das eine gänzlich vollendet ſei nicht einmal die Unterſuchung eines zweiten beginnen dürfte. Nicht übel könnte dies ein Sophiſt gegen den Sokrates ſelbſt gewendet haben, wenn er einen zweiten entfernt ſcheinenden Begriff herbeiſchleppt um einen vorliegenden zu erläutern; und gewiß wäre dieſer Saz, allgemein verſtanden, nicht nur der Führung des Lebens gefährlich, ſondern zerſtörte auch gänzlich jene ſokratiſche Idee des Wiſſens, daß jedes nur mit dem andern zugleich und mit ſeinem Verhältniß zu allem kann gewußt werden. Sondern die Sache iſt nur dieſe. Daß Sokrates kein beſonderes Talent zu einer einzelnen Wiſſenſchaft hatte, und am wenigſten zur Phyſik, das liegt zu Tage. Nun kann freilich auch ein bloß metaphyſiſcher Kopf ſich zu allen Wiſſenſchaften hingezogen fühlen wie dies bei Kant der Fall war, allein unter andern Umſtänden geſchieht dies und bei einer andern Eigenthümlichkeit als der des Sokrates. Dieſer vielmehr entfernte ſich nicht von ſeinem Ideal

*) Xen. I. 1, 11 sqq.

tspunkt in die Weite, ſondern er widmete ſein ganzes Leben der möglichſt verbreiteten und lebendigen Erregung ſeiner Hauptidee; ſein ganzer Wunſch ging dahin, wie ſich immer auch die geſchichtlichen Wünſche und Hoffnungen des Menſchen nach ſeiner Eigenthümlichkeit geſtalten, daß, ehe man in die Weite ginge, dieſer Grund erſt recht feſt werden möchte. Bis dahin aber, das war ſein Rath, möge man neue Maſſen von Meinungen nicht zuſammenhäufen; ſondern dies wollte er ſeines Theils nur geſtatten, ſo weit die Bedürfniſſe des thätigen Lebens es erforderten, und deshalb eben konnte er ſagen, wenn diejenigen, welche den meteoriſchen Erſcheinungen nachforſchten, die Hoffnung hätten ſie nach Belieben hervorbringen zu können, ſo wollte er eher ihren Forſchungen Raum laſſen, welches ja in jedem andern Sinne als in dieſem thöricht wäre. Hieraus alſo kann man nicht beweiſen daß Sokrates die Ausbildung der Phyſik nicht gewollt, eben ſo wenig als man annehmen darf, er habe ſich eingebildet die Ethik könne als Wiſſenſchaft werden, wenn man nur jene abgebrochenen Unterſuchungen recht vervielfältigte, wozu ihn die gemeinen Vorſtellungen veranlaßten. Jenes Fortſchreitungsgeſez iſt aber unwillkührlich auch das ſeiner Schule geblieben. Denn wiewol in alle Wiſſenſchaften hineingehend legt es doch auch Platon noch überwiegend auf die Befeſtigung der Principien an, und verbreitet ſich in das einzelne nur nach Maaßgabe der Nothwendigkeit, und um ſo weniger als es von außen muß gegeben werden; und erſt der ſpätere Ariſtoteles vertieft ſich wieder mit Luſt in deſſen Fülle.

Dies iſt es was mir ſcheint über den philoſophiſchen Werth des Sokrates mit Gewißheit geſagt werden zu können. Will man aber nun weiter fragen, wie weit er die Idee der Dialektik in ſeinen Belehrungen durchgeführt, oder wieviel er außer dieſem Gebiet durch ſeine Polemik und ſeine verſuchende Dialektik reales Wiſſen zu Tage gefördert: ſo möchte darüber wenig zu ſagen ſein, und am wenigſten wüßte ich aus den Werken des Platon

an und für ſich etwas zu dieſem Behuf auszuſcheiden. Denn wie da überall in dem platoniſchen das ſokratiſche iſt, ſo auch überall in dem ſokratiſchen das platoniſche. Nur wer eigene Lehren des Sokrates aufzeichnen will, der ſuche nicht, wie ſie es in den Geſchichten der Philoſophie machen um doch einigen Raum mit dem Sokrates auszufüllen, einzelne moraliſche Säze zuſammen, die nur aus jenen gelegentlichen Unterſuchungen entſtanden auf keine Weiſe ein Ganzes ausmachen, und was andere Gegenſtände betrifft halte er ſich an die oben angeführte Stelle des Ariſtoteles, welcher die philoſophiſchen Beſchäftigungen des Sokrates lediglich auf die Principien beſchränkt. Zunächſt wäre daher zu ſehen, ob nicht einiges tief ſpeculative urſprünglich ſokratiſch ſein möchte, was die meiſten am wenigſten dafür halten, wie der im 67
Platon platoniſcher ausgeführte aber ſelbſt vom Xenophon *) im Keim dargeſtellte mit der dialektiſchen Hauptſtage von Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein ſo genau zuſammenhangende Gedanke von einem allgemeinen Verbreitetſein der Intelligenz im Ganzen der Natur. Hieran könnte man knüpfen was Ariſtoteles **) ausgeſagt hat, daß Sokrates auch den Anfang gemacht habe mit Entwikklung der Lehre von den Ideen. Doch dieſes ſpäten Peripatetikers Zeugniß iſt verdächtig, und es liegt demſelben vielleicht nichts zum Grunde als die Aeußerungen des Sokrates in dem platoniſchen Parmenides.

Doch habe nun von dieſem und anderem viel oder wenig dem Sokrates ſelbſt angehört, ſo muß ſchon jenes allgemeine auch eine richtigere Vorſtellung davon erwekken, in welchem Sinne Platon in ſeinen Werken den Meiſter aufführt, und in welchem Sinne man ſeinen Sokrates einen wahren nennen muß oder einen erdichteten. Nämlich erdichtet iſt er eigentlich meines Erachtens gar nicht, und die Wahrheit iſt auch nicht bloß die mimiſche, und Sokrates ſteht nicht in jenen Werken nur als eine be-

*) Mem. I, 4, 8. **) Euseb. Praep. XI, 3.

queme viel mimiſche Kunſt und viel heitern Scherz aufnehmende Perſon um den tiefſinnigen Unterſuchungen dieſe anmuthige Zuthat beizumiſchen. Sondern weil überall der Geiſt und die Methode des Sokrates walten, und es nicht nur etwas untergeordnetes für den Platon iſt wenn er ſokratiſirt, ſondern auf der andern Seite eben ſo ſehr ſein höchſtes Ziel: ſo hat Platon kein Bedenken getragen ihm auch dasjenige in den Mund zu legen, was nach ſeiner Ueberzeugung nur Folgerung war aus den Grundideen des Sokrates. Hievon könnte man nächſt manchem einzelnen, womit es aber dieſelbe Bewandtniß hat wie mit den Anachronismen, nur in ſpäteren Werken wie der Staatsmann und die Republik weſentliche Ausnahmen finden; ich meine platoniſche Philoſopheme die den wirklichen Anſichten des Sokrates fremd ſind und ihnen vielleicht eher auf mittelbare Weiſe widerſprechen, dem Sokrates dennoch in den Mund gelegt. Hierüber mag ſich dann Platon auf das Recht berufen was die Gewohnheit giebt. Im ganzen aber muß man ſagen daß Platon den Sokrates durch lebendige Theilnahme an der Fortbildung des von ihm ausgegangenen philoſophiſchen Beſtrebens auf die ſchönſte Weiſe, wie nur ein Schüler den Meiſter verherrlichen kann, unſterblich gemacht hat, ſchöner nicht nur ſondern auch in Wahrheit gerechter als durch eine buchſtäbliche Erzählung würde geſchehen ſein.

# VI.

# Ueber die griechiſchen Scholien zur nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles.

Vorgeleſen den 16. Mai 1816.

Außer der Paraphraſe des angeblichen Andronicus Rhodius, von welcher hier nicht die Rede iſt, giebt es bekanntlich eine Sammlung Scholien zu jenem Werke, die, wenn nicht noch einiges verborgen liegt, das einzige iſt was darüber aus dem Alterthum übrig geblieben. Sie iſt unter dem Titel *Εὐσρατίου καὶ ἄλλων τινῶν ἐπισήμων ὑπομνήματα εἰς τὰ δέκα* etc. erſchienen. Von dieſer Sammlung ſcheint die Kenntniß noch ziemlich mangelhaft zu ſein, und es iſt meine Abſicht durch eine genauere Beſchreibung etwas näher die Entſcheidung der ſtreitigen Punkte herbeizuführen, was nämlich davon dem Euſtratius und was den *ἄλλοις τισὶ* gehöre, und wer dieſe wol ſein mögen. Die Sammlung iſt meines Wiſſens nur einmal von Paulus Manutius im aldiniſchen Drukk herausgegeben ohne alle Nachricht, wie gewöhnlich, über die dabei gebrauchten Handſchriften. Außerdem giebt es eine lateiniſche Ueberſezung der Ethik cum commentariis Eustratii et aliorum von Joannes Bernardus Felicianus zuerſt in Venedig 1541, dann in Paris 1543,

wieder in Venedig 1589, und zulezt in Helmſtädt 1662 gedrukkt. Dies Werk wird allgemein für eine Ueberſezung der Scholien gehalten, welche Manutius in der Urſprache herausgegeben. Buhle
264 p. 299 bemerkt nur, daß in Angabe der Verfaſſer der erſteren Bücher dieſer Scholien beide Herausgeber nicht ganz übereinſtimmen; und Fabricius bemerkt, aber faſt nur als eine Vermuthung, daß Felicianus ſcheine hie und da noch andere Handſchriften gebraucht zu haben. Jene Verſchiedenheit in Angabe der Verfaſſer bewog mich zuerſt das Verhältniß beider Sammlungen etwas näher zu unterſuchen. Fabricius beſchreibt jene Abweichung ſo, daß Manutius nur das erſte und 6te und 9te und 10te Buch dem Euſtratius zuſchreibe gemeinſchaftlich mit Felicianus, eben ſo das 5te dem Michael Epheſius, das 7te und 8te dem Aſpaſius; das 2te, 3te und 4te aber nur Felicianus dem Euſtratius zuſchreibe, Manutius aber das 3te einem unbekannten, das 4te auch dem Aspaſius, und das 2te ungewiß einem unbekannten oder dem Aspaſius. Dies iſt nicht ganz richtig. Felicianus ſagt in ſeiner Vorrede ausdrükklich, er ſei auf die Commentarien geſtoßen, welche Euſtratius über das erſte und 6te Buch der Ethik geſchrieben, und habe ſich vorgenommen nicht nur dieſe, ſondern auch die Commentarien anderer, wer ſie auch möchten geweſen ſein zu den übrigen Büchern, ins lateiniſche zu überſezen. In der Ueberſchrift hingegen ſchreibt er freilich auch das 2te, 3te und 4te dem Euſtratius zu, ſagt aber daneben beim zweiten, daß einige es dem Aspaſius andere einem ungewiſſen Verfaſſer zuſchrieben, beim dritten bemerkt er das leztere ebenfalls, und ſo auch beim vierten, wobei er aber des Aspaſius, den das griechiſche Exemplar hier allein nennt, gar nicht erwähnt, ſo daß er nur in dieſem lezten Punkte beſtimmt vom griechiſchen abweicht. Auch betrachtet er in einer andern Stelle ſeiner Vorrede die ſämmtlichen Commentarien zu dieſen 3 Büchern als incerti auctoris. Beim 6ten Buch nennen beide allein den Euſtratius, beim 7ten und 8ten beide allein den Aspaſius, beim 9ten und

10ten das griechiſche allein den Euſtratius, das lateiniſche neben ihm auch den Michael Epheſius. Die Verſchiedenheit in der Angabe iſt alſo eigentlich nicht ſo groß als Fabricius ſie darſtellt. Beim 9ten und 10ten Buch wird die abweichende Angabe des Felicianus beſtätigt durch des Montfaucon Beſchreibung des Cod. 161. olim 304 Coislinianus, der ebenfalls dieſe Scholien wie die zum 5ten Buch dem Michael Epheſius zuſchreibt. Buhle ſtimmt dieſer Angabe gegen unſer griechiſches Exemplar bei, als ob er die Sache wirklich unterſucht hätte, woran jedoch ſehr zu zweifeln iſt. Mit der Angabe unſeres griechiſchen über das 2te, 3te und 4te Buch ſtimmt nun nach Buhle auch der pariſiſche Codex 2060 206 überein; dem von Montfaucon beſchriebenen Codex fehlen zu dieſen Büchern die Scholien.

Freilich müßte die Vergleichung der Handſchriften ſelbſt erſt entſcheiden, worauf die Verſchiedenheit der Angaben beruhe, und ob auch das verſchieden überſchriebene daſſelbe ſei, oder ob vielleicht zu dieſen verſchiedenen Ueberſchriften auch verſchiedene Commentare wenigſtens urſprünglich gehört haben, wenn auch die Ueberſchriften hernach zum Theil ſind falſch übertragen worden.

Da nun vor der Hand an eine ſolche Vergleichung nicht zu denken war: ſo beſchloß ich zu ſehen, wie weit ich durch Vergleichung der in den beiden Exemplaren gleichen und verſchiedenen Verfaſſern zugeſchriebenen Scholien über die Wahrheit der Angabe entſcheiden könnte. Ich dachte, es müßte ſo ſchwer nicht ſein, da die angegebenen ſo weit der Zeit nach aus einander liegen. Aspaſius der Lehrer des Lehrers von Galen im erſten, Euſtratius im 12ten Jahrhundert. Der Michael Epheſius freilich iſt eine ganz unbekannte Perſon. Denn wiewol ihm Buhle das 11te Jahrhundert anweiſet, ſo ſcheint doch dies mehr nach Gutdünken geſchehen zu ſein, als irgend einen ſichern Grund zu haben; und um hinter die Sache zu kommen müßten wol erſt die vielen Scholien zu andern Werken, die unter dieſem Namen ſich

in pariſiſchen Handſchriften finden, gedrukkt oder wenigſtens excerpirt ſein.

Indem ich nun zunächſt die beiden von beiden Ausgaben und dem oben erwähnten Codex übereinſtimmend und ausſchließlich dem Euſtratius zugeſchriebenen Bücher durchlief: ſo blieb mir kein Zweifel, daß ſowol der Cod. Coislin. als der des Felicianus daſſelbe enthalten was uns Manutius gegeben. Denn die im Montf. Catal. angegebenen Anfänge ſtimmen überein und auch das lateiniſche mit dem griechiſchen im 6ten Buche ganz, nur daß wo zumal homeriſche auch andere poetiſche Stellen aus noch vorhandenen Büchern angeführt werden, Felicianus immer mehr giebt. Doch dieſes ſchreibt er in der Vorrede ausdrükklich ſich ſelbſt zu, und beſchreibt überhaupt ſeine Verfahrungsart ſo daß kleinere Abweichungen daraus leicht zu erklären ſind. In dem Commentar zum erſten Buche weicht freilich das lateiniſche mehr ab, allein dies rührt lediglich von der verſchiedenen Abtheilung des Textes her. Sie iſt bei Felicianus verſtändiger, aber dieſe
266 Verbeſſerung hat ihn bisweilen genöthigt den Anfang der einzelnen Abſäze des Commentars zu ändern.

Die Commentare zu dieſen beiden Büchern ſind einander in vielen Stükken ſehr ähnlich. Sie ſind beide, wie ſie auch im griechiſchen überſchrieben ſind, eigentliche Exegeſen, d. h. ſie nehmen bald größere bald kleinere Stellen des Textes, beſtimmen davon den Sinn, bringen ſie in Zuſammenhang mit andern Stellen, erläutern ſie aus den allgemeinen Anſichten und Ideen des Schriftſtellers, und heben Bedenklichkeiten die dagegen entſtehen könnten. Auch das gilt von beiden, weshalb auch Felicianus den Euſtratius rühmt, daß auf das Verhältniß der ariſtoteliſchen und platoniſchen Lehren Rükkſicht genommen iſt. Chriſtlich beweiſen ſich ebenfalls beide vielfältig, und bekunden ein ſpätes Zeitalter durch ihre Sprache. Wörter wie ὁλότης, ὀντότης haben ſie gemein. Beide haben einen Eingang, der das Vorhaben ausdrükklich auf dies einzelne Buch beſchränkt, und enden dennoch

beide ohne irgend eine Art von Schluß. Dieſen Uebereinſtimmungen ſtehen aber doch auch bedeutende Verſchiedenheiten gegenüber. Der Commentator des 6ten Buches hat einen weit gröſſern Reichthum der Sprache, wendet auch mehr Fleiß auf den Periodenbau, wenn gleich ſein Geſchmakk in beider Hinſicht nicht der beſte iſt. Er zeigt ſich von einem gewiſſen Platonismus innerlich durchdrungen, oft unabſichtlich, ja unbewußt, weiß aber auch in platoniſchen Büchern Beſcheid und verweiſet auf dieſe. Der Commentar des erſten Buches zeigt zwar auch in einigen Hauptſachen Kenntniß platoniſcher Lehren, z. E. richtige Unterſcheidung der Ideen im platoniſchen Sinn und der allgemeinen Begriffe im ariſtoteliſchen; er ereifert ſich auch für den Platon bis zu Beſchuldigungen und komiſchen Apoſtrophen des Ariſtoteles. Aber in den platoniſchen Büchern weiß er nicht ſo Beſcheid, er merkt nicht immer wo vom Platon die Rede iſt und führt die Bücher gar nicht an. Auch ſonſt, wenn gleich ſeine Gelehrſamkeit nicht bloß chriſtlich iſt und uns den *μέγας Διονύσιος* herbringt, ſondern auch auf ſeine eigne Hand den Phocylides Euripides Galenus, ja den Heraclitus und Parmenides, aber freilich nur ſo wie er auch aus ſehr abgeleiteten Waſſern kann geſchöpft haben: ſo iſt doch ſeine Kenntniß des Alterthums dürftig, und er zeigt ſich vielfältig linkiſch, wenn von litterariſchen Gegenſtänden die Rede iſt. Vom Speuſippos ſagt er, er ſei ein *θεολόγος παρ' Ἕλλησιν*, über den Eudorus giebt er uns keine Art von Notiz. Von den olympiſchen Spielen ſagt er, ſie wären dem Zeus zu Ehren in Arkadien gegeben worden; und Delos erzählt 267
er ausführlich ſei eine Inſel mit einem Tempel und Orakel des Apollo. Gar linkiſch erklärt er den Ausdrukk *τὰ ἡρωϊκά* erſt aus dem Vorzug des Homers, und dann vielleicht weil der Gegenſtand Heroen wären, ſo nämlich hätten die Alten *τοὺς παρ' Ἕλλησιν εὐγενεῖς καὶ ἀγαθοὺς* genannt, und noch närriſcher den Ausdrukk *ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις* über den wir ſo gern aus dem Alterthum etwas ordentliches gehört hätten. Dergleichen iſt dem

Commentar des 6ten Buches fremd. Wenn man ſich gleich wundert von Phidias zu leſen er habe auch Pflanzen und Thiere mit großer Genauigkeit abgebildet: ſo iſt doch hier Ariſtoteles ſelbſt einigermaßen Schuld, der den Phidias λιθουργός nennt den Polycletus aber ἀνδριαντοποιός. Sonſt bringt er vieles aus dem Alterthum bei, aus Thucydides, Demoſthenes, Iſocrates, beruft ſich auf Archilochus Cratinus Callimachus, und auf eine ſolche Art daß man nicht merkt dies ſei geradehin aus andern Scholien aufgenommen. — Doch es giebt zwei Umſtände, welche ganz beſtimmt dafür entſcheiden, daß der Verfaſſer des Commentars zum erſten und zum 6ten Buch nicht derſelbe iſt. Der erſte iſt die ganz verſchiedene Erklärung, welche von dem Ausdrukk ἐξωτερικοῖς λόγοις im erſten und im 6ten Buch gegeben wird. Nach dem erſtern giebt es zweierlei ariſtoteliſche Schriften, ἀκροαματικὰ, ἐπεὶ πρὸς τοὺς κοινῶς ἀκροωμένους τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας ἐκδέδοται, die andere ἐξωτερικὰ, welche ἔξω τῆς κοινῆς ἀκροάσεως ἔκαϛον πρός τινα ζητήσαντα γέγραπται. Dieſe durch gar keine Beiſpiele belegte auf keine Autorität geſtüzte Erklärung, die offenbar nur nach Andeutung des Namens gemacht iſt, contraſtirt ſehr auffallend mit der im 6ten Buch, wo der in einem ganz ähnlichen Zuſammenhang vorkommende Ausdrukk gar nicht von ariſtoteliſchen Schriften erklärt wird; ſondern geſagt wird, Ariſtoteles nenne ſo λόγους οὓς ἔξω τῆς λογικῆς παραδόσεως κοινῶς τὰ πλήθη φασίν. Daß dieſe ganz verſchiedene Erklärung in gar keine Beziehung mit jener frühern geſezt wird, weder als eine andere Anſicht noch als auf einem andern Gebrauch des Ausdrukks beruhend und alſo mit jener verträglich, dies läßt ſchwerlich zu an eine Identität beider Verfaſſer zu glauben. Nur wenn dieſe Commentare Scholienſammlungen wären, könnte man ſich ein ſolches gedankenloſes Aufnehmen entgegengeſezter Erklärungen an verſchiedenen Stellen denken. Daß auch ſonſt überhaupt keine Berufung im 6ten Buch auf den Commentar zum erſten vorkommt, führe ich nicht beſon-

ders an. Der andere Umstand welcher die Verschiedenheit der Verfasser beweiset ist der. Im Eingang zum Commentar des 6ten Buches, der eine *βασιλὶς θεοσεβὴς φιλόλογε* etc. anredet, 268
von der ich auch nicht entscheiden will, ob sie Königin von Kypros gewesen oder die Gemahlin des Constantinus Ducas oder was sonst für eine, erwähnt der Verfasser, daß sie ihm vor einiger Zeit eine Erklärung des ersten Buches abgefordert, und er geglaubt sie werde hieraus seine Schwäche hinreichend erkannt haben, nun aber fordere sie dennoch auch eine zum 6ten. Dies bestätiget nun geradezu daß das erste Buch auch, und zwar nur dieses, nicht die dazwischen liegenden (denn auch die Uebersicht der übergangenen Bücher erwähnt keiner eignen Arbeit darüber) von demselben Verfasser commentirt worden; und vielleicht ist dies die Veranlassung gewesen, wenn man gewußt unser Commentar zum 6ten Buch sei von Eustratius, dieselbe Ueberschrift auch auf unsern vielleicht ursprünglich namenlosen Commentar zum ersten Buch überzutragen. Aber mit Unrecht. Denn daß der Commentar zum ersten Buch, den wir noch haben, nicht der von dieser Königin geforderte ist, beweiset dessen Einleitung. Denn diese sagt, einer *τῶν μάλιστα ἀξίων λόγου* habe den Verfasser aufgeregt zu dem Werke, und er habe es nicht abschlagen können *διὰ τὸ ἐν πολλοῖς αὐτὸν ἀναγκαίοις εὑρεῖν εὖ ἡμᾶς ἐργασάμενον*. So konnte Eustratius die Königin, wenn sie auch nicht hätte genannt sein wollen, wol schwerlich bezeichnen; wenigstens nicht ohne hernach, als er sie beim 6ten Buche doch nannte, sich zu entschuldigen, daß er sie früher nur auf eine so entfernte Weise erwähnt habe. So ist demnach gewiß wenigstens nur eines dieser Bücher dem Eustratius zuzuschreiben. Welches getraue ich mich nicht zu entscheiden, auch nicht aus Vergleichung mit dem uns unter demselben Namen noch übrigen Commentar zu dem lezten Buch der Resolutorien. Eine ganz entschiedene Aehnlichkeit mit diesem zeigt keines von beiden, eine allgemeine theilen beide. Aber jenes kann auch an der Verschiedenheit des

Gegenſtandes liegen, der allerdings dem ſtiliſirenden Beſtreben ſtärker entgegentritt und auch das chriſtliche mehr zurückhält, wiewol dieſes überall Gelegenheit findet ſich zu zeigen in Beiſpielen von chriſtlichen Namen hergenommen und in Anrufungen göttlicher Hülfe. An und für ſich würde ich lieber das 6te Buch dem Euſtratius zuſprechen, theils wegen des geiſtlichen Tons und Gehaltes, theils auch weil es bei weitem das vorzüglichere iſt, eingedenk des Zeugniſſes welches Anna von dem Euſtratius ablegt.

Soviel iſt gewiß aus dem obigen, wenn das 6te Buch dem Euſtratius gehört: ſo hat Felician gewiß Unrecht ihm das 2te, 3te und 4te Buch zuzuſchreiben, er müßte denn ſpäter über dieſe gearbeitet haben, da er ſich doch ſchon im Eingang zum 6ten einen *γήρᾳ καὶ νόσοις καταλαμπτόμενον* nennt. Wäre aber das erſte vom Euſtratius, dann könnten in ſo fern vielleicht auch die folgenden von ihm ſein. Und ſomit ging ich nun zu einer näheren Anſicht von dieſen.

Die Arbeiten über das 2te, 3te und 4te Buch unterſcheiden ſich von denen über das erſte und 6te auffallend. Erſtlich ſind ſie keine Exegeſen, ſondern, wie ſie auch im griechiſchen überſchrieben ſind, Scholien. Sie faſſen nicht ſowol ganze Stellen ihrem Inhalte nach zuſammen, als ſie ſich an einzelne Säze anſchließen; alſo haben ſie es auch weit weniger mit dem Zuſammenhang im großen zu thun, und ſind eben deshalb in ſich minder zuſammenhängend, ſondern in weit kleinere Maſſen ganz zerſchnitten. Dies gilt von den Commentaren zu dieſen drei Büchern ohne Unterſchied, und eben ſo findet ſich auch in allen dreien keine Spur von Chriſtlichkeit. Beides zuſammengenommen reicht nach meiner Ueberzeugung vollkommen hin dieſe Arbeiten jenen beiden Verfaſſern abzuſprechen. Denn der Scholienſammler iſt ein anderer Mann als der Exeget; und wer ſich in Arbeiten über das Alterthum aller Einmiſchung des chriſtlichen enthält, iſt, wenn auch vielleicht ſelbſt ein Chriſt, doch ein an-

derer als der es überall herbei zieht. Eigentlich nun ſollten beide Bemerkungen ein günſtiges Vorurtheil für dieſe Scholien erregen; denn eben weil ſie ſich mehr an das einzelne halten, könnte es mehr daraus zu lernen geben, und weil ſie keine Chriſtlichkeit verrathen, könnten ſie älter ſein als jene. Allein dieſe Vermuthungen beſtätigen ſich nur ſehr ungleich.

Die Arbeit über das 2te Buch iſt zwar der Form nach mehr ſcholiaſtiſch; aber da ſie doch dem Inhalt nach ganz exegetiſch iſt: ſo iſt ſie in dieſer Gattung nur deſto dürftiger. Die Sprache verräth nicht gerade eine ſpäte Zeit, aber die peripatetiſche Dürre und Abgebiſſenheit, die aus geiſtloſer Nachahmung des Ariſtoteles nothwendig entſtehen mußte. Was der Verfaſſer von früherer Philoſophie beibringt iſt ſehr ſparſam und dürftig, ſo daß wol nicht leicht jemand hier einen Peripatetiker des erſten Jahrhunderts nach Chriſto, und aus einer ſolchen Schule daß Gelegenheit der Mühe werth hielt einen Schüler deſſelben als ſeinen Lehrer zu nennen, einen ſolchen Mann meine ich wie Aſpaſius wird man wol nicht leicht hier ſuchen. Sollte aber dieſe Arbeit dennoch von ihm ſein, dann hätten wir an den übrigen Schriften des Mannes gewiß wenig verloren.

Ganz anders wieder verhält es ſich mit der Arbeit über das 270
dritte Buch. Dieſe iſt offenbar, wiewol ich dies nirgend bemerkt finde, nicht eine Arbeit Einer Hand, ſondern eine Sammlung von Scholien. Mehrere über dieſelben Worte folgen nicht ſelten auf einander, durch ἢ κατὰ oder das bekannte ἄλλως geſondert. Oft folgen die Scholien über einen Abſatz aus Einer Quelle hinter einander fort, und dann erſt werden aus andern Quellen wie es ſcheint einzelne Bemerkungen zu früheren Stellen deſſelben Abſchnittes nachgetragen. Kurz dieſe Beſchaffenheit iſt bei näherer Anſicht nicht zu verkennen, ja ſie kommt dem aufmerkſamen Leſer ſchon auf dem erſten Blatt entgegen. Die exegetiſchen Scholien ſind denen zum vorigen Buch ſo ähnlich, daß ich keine Verſchiedenheit angeben wüßte. Es giebt aber auch einige freie

sche, und andere so historische Notizen enthalten, und Fragmente besonders von Hesiodus Euripides Epicharmus, von denen ich bis jezt noch nicht verglichen habe ob sie schon anderwärts her aus älteren Schriftstellern bekannt sind. Diese Scholien, die oft zugleich eine grammatische Absicht haben, sind offenbar aus der besseren gelehrten Zeit, und auch die Sammlung, wie wir sie hier haben, kann nicht sehr jung sein, da sie gar nichts aufgenommen hat was sich als christlich verräth.

Mit den Scholien zum vierten Buch hat es dieselbe Bewandtniß. Seltener kommen freilich mehrere von einander abweichende Scholien über dieselbe Stelle vor, und nur ein Paarmal sieht man auch hieran bestimmt daß man eine Sammlung vor sich hat. Aber wenn auch nur Einmal eine Exegese mit ἢ οὐ τοῦτο λέγει ἀλλ' angehängt wird, die zwar anders lautet, aber dem Sinne nach ganz mit der frühern übereinstimmt: so giebt schon dies ein Recht überall, wo ähnliche Formeln stehn, nicht nach der Art der patristischen Exegeten einen unentschlossenen Erklärer zu ahnen, sondern einen ziemlich unbesorgten Sammler zu sehen, oder wenigstens einen der seine Hauptquelle gelegentlich aus andern ergänzt. Die Sache erhellt aber noch aus einem andern Umstand; nämlich an einer Stelle ist eine Berufung auf Scholien zum dritten Buch, an ein paar andern aber ist etwas herbeigezogen, eine Aufzählung von speciellen Benennungen für die verschiedenen Arten der ἀκολασία, was weit natürlicher zum dritten Buch wäre beigebracht worden. Jene Erklärung also rührt offenbar von einem her, der gewiß auch zum dritten Buch commentirt hat; diese von einem, der höchstwahrscheinlich zum dritten nicht commentirt hat. — Für diese beiden Arbeiten kann man also nach einem Verfasser eigentlich nicht fragen.

271 Felicianus sagt in der Vorrede an den Cardinal Farnese, leider ebenfalls ohne irgend genauere Nachricht über seine Handschriften zu geben, er habe zu diesen drei Büchern doppelte Scho-

mentare gefunden, die zum Theil daſſelbe zum Theil verſchiedenes enthielten, wiewol verſtümmelt und abgeriſſen; er habe alſo die Mühe übernehmen müſſen ſie zuſammenzuarbeiten, welches um ſo weniger dürfe gemißbilligt werden, da doch beide unvollſtändig geweſen und ungewiſſen Urhebers. Dies nun hat er auf eine ſolche Weiſe gethan, daß der abgebrochene Scholiencharakter ganz verwiſcht und alles in größere mehr zuſammenhängende Maſſen gearbeitet iſt, wodurch denn dieſe Commentare in ſeiner Ueberſezung den Exegeſen zum erſten und ſechsten Buch ähnlicher geworden ſind. Er hat dabei zugleich wol die Abſicht gehabt die Arbeit dem Leſer angenehmer zu machen, und in dem Sinne gleichförmiger daß ſich alles mehr den Commentaren des Euſtratius annähere, die ihm die Hauptſache waren. Uns wäre es nun lieber geweſen und für Geſchichte und Kritik beſſer geſorgt, wenn er die Commentare geſondert gelaſſen und uns die Vergleichung mit den griechiſch herausgegebenen erleichtert hätte. Allein dieſen Sinn hatte der elegante Mann nicht. Jezt iſt die Ausmittelung was eigentlich in den andern geſtanden bei dem Verfahren des Felicianus höchſt ſchwierig, und ich konnte mich um ſo weniger daran wagen, als die hieſige Bibliothek mir nur den pariſer Drukk von 1543, nicht den urſprünglichen venetianiſchen von 1541 darbot. In jenem nämlich hat leider wieder ein ungenannter vir eruditus hineincorrigirt aus einem lateiniſchen pariſer Codex, um unum quasi corpus ex graeco atque latino codice zuſammen zu drehen. Für jezt vermögen wir wol nicht zu beurtheilen wie viel oder wenig Felicianus hiebei gethan. Aber ohnerachtet manches in ſeiner Ueberſezung ausgelaſſen iſt, was in unſerer griechiſchen Ausgabe ſteht: ſo ſcheint mir doch ausgemacht, daß er neben ſeinen beſonderen auch unſere griechiſch gedrukkten Commentare gerade ſo vor ſich gehabt, und nur aus Bequemlichkeit oder Raumerſparung hie und da ausgelaſſen. Höchſtens könnte man ſeinem Ausdrukk zu Liebe glauben, daß er eine an einzelnen Stellen mangelhafte Handſchrift unſerer

Scholien beſeſſen, und daß die andern Commentarien die er daneben gehabt rein exegetiſch geweſen. Doch müſſen ſie entweder auch Sammlungen älterer Scholien ſein, wie unſere gedruckte zum dritten und vierten Buch, weil er nämlich ſagt, dieſe Commentare enthielten zum Theil daſſelbe wie die andern, oder unſere müßten ſelbſt aus jenen geſchöpft haben. Welches von beiden auch der Fall wäre, ſo würden wir vielleicht manche Aufſchlüſſe erhalten wenn die Handſchriften des Felicianus gefunden würden. 272

Die dem Michael Epheſius zugeſchriebene Arbeit über das 5te Buch iſt eine Exegeſe, mit einem ſehr kleinen proœmium anfangend, ohne beſondern Schluß endend, nicht unverſtändig aber höchſt langweilig und ohne alle Ausbeute für den der den Ariſtoteles ſelbſt verſtehen kann. Von chriſtlichem enthält ſie keine Spur. Felicianus ſtimmt hier ſo genau überein wie im erſten Buch, nur daß er ein aus drei Abſchnitten beſtehendes Epimetron hinzufügt, worüber er in ſeiner Vorrede keine Rechenſchaft giebt. Der Rand der pariſer Ausgabe ſagt zwar, sequentia addita sunt ab interprete latino, allein das iſt wol theils nicht buchſtäblich zu nehmen, theils wäre es nur die Stimme jenes vir eruditus und gewiß hat Felicianus auch dieſes griechiſch gefunden.

Die Arbeit zum 7ten Buch in beiden Ausgaben dem Aſpaſius zugeſchrieben (bei dem Codex des Montfaucon muß die Ueberſchrift fehlen, und den Anfang führt er auch nicht an) heißt Scholien, iſt aber doch mehr eine Exegeſe, an Dürftigkeit alles übertreffend und wegen Mißverſtand ganz bekannter Dinge, z. E. des *σοφιστικὸς λόγος ψευδόμενος*, wegen ganz abgeſchmackten Erklärungen, wie von der *Λαμία*, wegen ſchlechter Gräcität z. B. neutr. plur. immer mit dem Pluralis conſtruirt, des Aſpaſius ganz beſtimmt unwürdig. Endlich als unſer Mann *ἐνθύμων κάρβωνας* ſchreibt, reißt auch dem Spanheim *) die Geduld,

*) Deſſen mit Randſchrift verſehenes Exemplar die Königl. Bibliothek be-

und er eifert ſich, daß man dieſes Machwerk habe können dem Aſpaſius zuſchreiben. So daß der Name des Aſpaſius aus dieſer Sammlung wol ganz wird verſchwinden müſſen. — Ein Arzt ſcheint übrigens der Mann geweſen zu ſein; denn er prunkt mit Beiſpielen aus dieſem Gebiete, wo er nur kann.

Der Commentar zum achten Buch iſt zwar eben ſo von Aſpaſius überſchrieben, allein er hat nicht den Charakter des vorvorhergehenden, ſondern ſtimmt in ſeiner ganzen Art und Weiſe mehr mit dem zum zweiten Buch überein. Sonderbar iſt hier Eines. Bald Anfang fol. 136. a. wo ſich Ariſtoteles flüchtig auf etwas früheres beruft, ſo daß unſerm Commentator nicht gleich klar geworden ſein mag was gemeint iſt, erklärt er das ariſtoteliſche εἴρηται δ' ὑπὲρ αὐτῶν ἔμπροσθεν durch ἔοικε δὲ 273
εἰρῆσθαι ἐν τοῖς ἐκπεπτωκόσι τῶν Νικομαχείων. Als ob es eine bekannte und angenommene Sache wäre, daß aus der nikomachiſchen Ethik einige Bücher verloren gegangen.

Da der Commentar mit den Worten ſchließt, καὶ περὶ μὲν τούτων τάδε μοι εἴρηται, ſo ſollte man vermuthen daß ſich hieran ein Commentar zum neunten Buch anſchließen würde; denn dies iſt eine gewöhnliche Uebergangsformel am Ende eines Buches zum Anfang des andern. Und es iſt auch an ſich wahrſcheinlich, da beide Bücher ganz denſelben Gegenſtand behandeln, daß wer zum achten commentirt hat, den Gegenſtand nicht in der Mitte wird fallen laſſen. Nur daß der Commentar zum neunten Buch, der in unſerer Sammlung folgt, nicht die Fortſezung des vorigen iſt. Denn ſtatt ſich dem Schluſſe deſſelben mit einem leichten δὲ anzuſchließen, hat er eine beſondere Einleitung welche den Inhalt des achten Buches in kurzem wiederholt. So daß man deutlich ſieht der Verfaſſer dieſes Commentars hat

---

ſizt. Er ſagt, κάρβωνας latine, quos Graeci ἄνθρακας, vocat; quo uno indicio intelligi potest, Aspasium non esse auctorem horum scholiorum.

nicht auch über das achte Buch commentirt. Auch haben beide wenig oder nichts mit einander gemein. Der Commentar zum neunten Buch kommt uns gleich als christlich entgegen durch Anführung des *μέγας Βασίλειος* und des *θεολόγος*, und durch Ausdrükke wie *ὁ παμβέβηλος ἐρώμενος* und *ἡ ἀσεβεστάτη μίξις*. Ihn aber dem Eustratius zuzuschreiben möchte ich Bedenken tragen, weil ihm alles das fehlt was der Commentar zum ersten und zum sechsten Buche mit einander gemein haben, sowol die ganz späte Sprache als das Platonisiren. Auch ist der Stil weit strenger peripatetisch gehalten. Wenn nun Felicianus sagt, andere schrieben diesen Commentar dem Michael Ephesius zu: so könnte auch das nur richtig sein, wenn der über das fünfte Buch diesem Manne nicht angehört. Schon deshalb weil der eine sich christlich zeigt und der andere gar nicht. Auch bekennt unserer sich nirgends so dazu aus andern Quellen zu schöpfen, wie jener fol. 72 sagt *Ἐπεὶ ἐν τῷ τρίτῳ βιβλίῳ τῆς παρούσης πραγματείας περὶ ἀκουσίου καὶ ἑκουσίου εἴρηκεν, οὐ χρὴ ἡμᾶς πάλιν ἐνταῦθα μνείαν ποιουμένου τοῦ Ἀριστοτέλους πονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐκεῖσε γεγραμμένων τοῖς ἐξηγηταῖς σχολίων ἔτι σωζομένων τὰ εἰς σαφήνειαν τῶν προκειμένων συντείνοντα μετενεγκεῖν.* So daß auch diese beiden Commentare nicht demselben Verfasser angehören. Der Schluß *ὧδε μὲν οὖν πεπλήρωται τὸ ἰῶτα τῶν ἠθικῶν Νικομαχείων, καὶ αἱ εἰς αὐτὸ σχολαί* gehört sichtbar nur dem Schreiber, und auch hier fehlt also selbst die kleinste Schlußformel. Ob man nun sagen darf, daß wo Commentare nur auf einzelne Bücher
274 gingen, die Abschreiber, welche das ganze Werk mit Commentaren zusammenschrieben, die gewöhnlich kürzeren und leichter zu sondernden Schlußformeln zwar weggelassen haben, die Eingänge aber sich nicht getrauten auszuschneiden, das stehe dahin.

Der Commentar zum zehnten Buch hat manches eigenthümliche. Zuerst nimmt er im Eingang und am Schluß auf die Bezeichnung der Bücher durch Buchstaben Rükksicht, und zwar

als ob dies eine eigenthümlich peripatetische Sitte wäre. Ein anderer Anstoß ziemlich am Anfang ist leicht hinwegzuräumen. Es ist nämlich fol. 164 b zu der Stelle *οἱ μὲν γὰρ τἀγαθὸν ἡδονὴν λέγουσι* ganz dasselbe nur kürzer über die Formen *τἀγαθὸν, ταὐτοαγαθὸν* u. a. gesagt, was fol. 165 a zu der Stelle *Εὔδοξος μὲν οὖν τἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ᾤετο εἶναι* ausführlicher vorgetragen wird, so daß man fürchtet eine schlecht gemachte Compilation vor sich zu haben. Allein da sich dieser Verdacht nirgends bestätigt: so trage ich kein Bedenken fol. 164 b die ohnedies den Zusammenhang störenden Worte *ὡς οἱ τὰς ἰδέας* bis *τῶν καλῶν* für eingeschoben von einer späteren Hand zu erklären. Der Commentar ist übrigens eine ganz verständige rein peripatetische Exegese, mit fleißigen Berufungen auf andere aristotelische Werke; nur wenn man sich durch die gleich entgegenkommende Anführung des Plotinus verleiten läßt viel Anführungen anderer Schriftsteller zu erwarten, findet man sich getäuscht. Von christlichem trägt er keine Spur. Denn das christliche am Schluß gehört offenbar dem Schreiber des Codex, und ist nur durch einen Fehler in die Werke des Commentators verwebt, welches aber auch Felicianus übersehen hat. Es gehört nämlich zusammen *εἰ δέ τις ἔχει κρείττονα καὶ καλλίονα λέγειν, τὰ μὲν ἐμὰ ἔσωσαν Ἡφαίστῳ τροφή, τὰ δ' ἐκείνου ἐσαεὶ ψυχαῖς φιλοκάλοις καὶ θεοειδεστάτοις.* Daß der Verfasser auch über frühere Bücher commentirt hat sieht man aus den unmittelbar vorhergehenden Worten *ὧδε μὲν τέλος ἔχουσι καὶ αἱ εἰς τὸ κάππα σχολαί.* Schwerlich aber haben wir in unserer Sammlung noch etwas von seinen Arbeiten, es müßte denn der Commentar zum fünften Buch sein, der aber weit hinter diesem zurükkbleibt.

Uebrigens sieht man wenigstens eine Veranlassung diesen Commentar zum zehnten Buch, wie Felicianus gefunden daß einige thun, dem Michael Ephesius beizulegen in der Stelle fol. 175 a *Ἡρακλείτου τοῦ Ἐφεσίου καὶ ἐμοῦ πολίτου.*

Soviel nur ergiebt ſich aus der unmittelbaren Anſicht dieſer Sammlungen wie ſie jezt vor uns liegen. Genaueres wird
275 ſich wol erſt ausmitteln, wenn man die Handſchriften, welche dieſe Scholien enthalten, genauer vergleicht.

---

Es freut mich daß ich jezt, indem ich dieſen Aufſaz zum Drukk befördere, ſchon von einigen auf dieſem Wege gewonnenen Aufklärungen eine vorläufige Kenntniß geben kann. Herr Profeſſor Brandis hat ſchon als Königl. Geſandtſchafts-Sekretar in Rom ſich mit Vergleichung ariſtoteliſcher Handſchriften beſchäftigt, und ſezt gegenwärtig in Gemeinſchaft mit Hrn. Prof. Bekker dieſe Beſchäftigung fort zum Behuf einer kritiſchen Ausgabe des Ariſtoteles, welche die Akademie beabſichtigt, deren Aufträgen in dieſer Hinſicht die genannten beiden Gelehrten ſich mit großer Bereitwilligkeit unterzogen haben. Ich will aus einem Briefe des Hrn. Brandis, ohne ſeine Auszüge abzuſchreiben, die ſich beſſer an einem andern Ort werden geben laſſen, nur das unmittelbar hieher gehörige mittheilen.

„Außer dem gedrukkten Commentar zum erſten Buche iſt mir ein anonymer vorgekommen, der nicht aus unſerm Euſtratius geſchöpft ſein kann. Er findet ſich in zwei römiſchen und zwei florentiner Handſchriften. . . . . Der Commentar mag an Umfang nicht ganz dem ſechsten Theil des Euſtratius gleich kommen."

„Die Commentare welche Felicianus außer den in der griechiſchen Ausgabe abgedrukkten zum zweiten dritten und vierten Buch der Ethik benuzt hat, finden ſich, wie die Vergleichung folgender Stellen mit der Ueberſezung offenbar zeigt, in zwei florentiniſchen Handſchriften und zwei römiſchen wieder. Feli-

cianus scheint hie und da andere Lesarten vor sich gehabt, meistentheils aber sehr frei übersezt zu haben. . . . Der Commentar zum dritten Buch ist überschrieben *Εἰς τὸ τρίτον τῶν ἠθικῶν Ἀριστοτέλους*. Der zum vierten *Ἀσπασίου τοῦ φιλοσόφου ὑπόμνημα εἰς τὸ Δ τῶν ἠθικῶν Ἀριστοτέλους*. (So hat auch eine von diesen vier Handschriften, aber von einer späteren Hand die Ueberschrift *Ἀσπασίου εἰς Ἠθικὰ Ἀριστοτέλους πάντα τὰ εὑρισκόμενα*, und eine ähnliche Ueberschrift *Ἀσπασίου ὑπόμνημα εἰς Θ βιβλία τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν* ist auf den Dekkel eines anderen geklebt. Die beiden übrigen Handschriften ermangeln aller Ueberschrift.) Felicianus hat Anfang und Schluß dieses ungedrukkten Commentars zum 4ten Buch in die Uebersezung des in der griechischen Ausgabe abgedrukkten Commentars verwebt. — Beim zweiten und dritten Buch scheint er 276
in Anfang und Schluß und in mehreren andern Stellen den ungedrukkten vorgezogen zu haben. Wie er dazu gekommen die Commentare zu allen drei Büchern dem Eustratius beizulegen begreife ich nicht. Sämmtliche vier Handschriften führen die ungedrukkten Commentare zum 2ten und 3ten Buch anonym auf, und bezeichnen als Verfasser des Commentars zum 4ten den Aspasius. Der ungedrukkte Commentar zum zweiten Buch möchte etwas besser sein als der gedrukkte; der zum 3ten und besonders zum 4ten bei weitem schlechter."

Der Anhang, den die Uebersezung des Felicianus zum Commentar über das fünfte Buch giebt, findet sich in der einen florentinischen Handschrift.

„Sämmtliche vier Handschriften enthalten außerdem einen ungedrukkten vom Felician nicht benuzten Commentar zum lezten Theil des siebenten Buches. Er beginnt in allen bei demselben Wort mitten in einem Saz, und sie legen ihn einstimmig dem Aspasius bei, *Ἀσπασίου εἰς τὸ ἤ τῶν Ἀριστοτέλους ἠθικῶν Νικομ. οὐ κατ' ἀρχάς, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μέσου, ἀπὸ τοῦ ῥητοῦ τοῦ οὑτωσὶ διεξιόντος· ὅτι μὲν οὖν ἀκρασία κ. τ. λ.*"

So weit aus dem Briefe des Hrn. Brandis. Ich bemerke nur, daß in dieſem ungedrukkten Commentar zum 7ten Buche, der wenigſtens dem beſten in unſern gedrukkten gleich zu ſezen iſt, zu Cap. 13. die Andeutung gegeben wird — nur leider in einer lükkenhaften und corrumpirten Stelle, doch kann man den Sinn ſchwerlich anders faſſen — daß dieſes nicht von Ariſtoteles ſei, ſondern von Eudemus, indem Ariſtoteles hernach in der nikomachiſchen Ethik (es iſt der Anfang des zehnten Buches gemeint) von der Luſt rede als habe er noch gar nicht davon gehandelt.

# VII.

# Ueber die Auswanderungsverbote.

Vorgeleſen den 7. Juli 1817.

Faſt überall finden wir ſowol in der Lehre als in der Aus- 25
übung eine zwiefache Anſicht von der Leitung der Verhältniſſe im Staat; die eine will überall die Thätigkeit der Regierung, und das Volk ſoll durch dieſe bevormundet und gelenkt werden; die andere will alles dem Volke ſelbſt und der Freiheit der einzelnen überlaſſen, die Regierung aber ſoll ſich begnügen nur Störungen zu verhüten. Herrſcht irgend eine von dieſen Anſichten durchaus: ſo möchte man an dem politiſchen Leben eines ſolchen Staats verzweifeln. Denn iſt alles der Freiheit der einzelnen überlaſſen: ſo muß man von einem Tage zum andern erwarten daß die ganze Maſſe in den Naturſtand zurükkehre, und daß mit Ausnahme der Rechtspflege die ganze Staatsform auf Urlaub werde geſchikkt werden; wenigſtens wäre dies das natürlichſte und vernünftigſte, bis etwa ein Krieg oder ſonſt eine allgemeine Noth einträte, da es dann ein leichtes ſein würde die beurlaubte oder oſtraciſirte wieder zurükkzurufen. Umfaßt hingegen die Vormundſchaft der Regierung alle weſentlichen Lebenszweige: ſo ſcheint der richtigen Einſicht und dem kräftigen Wil-

len die im Volk verbreitet ſind, wenn ſie nicht ganz verſchwen-
26 det ſein ſollen, keine andere Laufbahn angewieſen zu ſein als der große Wettlauf um die Stellen in der Verwaltung. Dieſe Stellen werden, je mehr Einſicht und guter Wille zunehmen, um deſto mehr müſſen vervielfältigt werden, damit nichts gutes unbenuzt bleibe; und kaum werden jene Kräfte außer der Verwaltung noch irgendwo bleiben wollen, als etwa in denen Gewerben, welche unmittelbar mit ihrer Thätigkeit, wie die Geldhändler, der Verwaltung dienen können. Aber wie iſt es, wenn ſich Volk und Regierung in jene beiden Anſichten theilen? Will die Regierung bevormunden, das Volk aber frei ſein, ſo müſſen beſtändige Reibungen entſtehen; und der beſte Zuſtand einer mäßigen Ruhe und Glükſeligkeit möchte dann der ſein, wenn beide Theile einander mit Höflichkeit zuvorkämen, die Regierung, als ihr höchſtes Ziel anſehend das Volk ganz frei zu laſſen, nicht eher eingriffe als wo ſie gebeten würde, das Volk hingegen, ſich glüklich fühlend in der Vormundſchaft einer weiſen Regierung, jede freie Thätigkeit für einen Raub hielte, wenn ſie ihr nicht von der Regierung als ein Geſez auferlegt würde.

Schon hieraus geht wol deutlich genug hervor, daß beide Maximen eine gefährliche Einſeitigkeit in ſich tragen, und deshalb keine von beiden eine allgemeine Geltung haben kann. Ja ich möchte ſagen, ſo gewiß beide nur eine relative Wahrheit haben, und gewiſſe Gegenſtände unter gewiſſen Umſtänden die Anwendung der einen, andere aber und unter andern die Anwendung der andern erfordern: ſo gewiß wird man in der richtigen Auflöſung irgend einer ſchwierigen Aufgabe der innern Staatskunſt ſchon bedeutend vorgerükt ſein, wenn man darüber auf dem reinen iſt, unter welchen Umſtänden die Regierung eingreifen muß, unter welchen aber ſie den Gegenſtand ſeinem natürlichen Verlauf überlaſſen darf.

Ein zu gewiſſen Zeiten beſonders bedeutender an ſich aber immer intereſſanter Punkt, und ſehr geeignet das geſagte an-

ſchaulich zu machen, iſt die Frage von der Auswanderungsfreiheit, bei welcher es genau betrachtet immer auf das Daſein des Staats unmittelbar ankommt, indem er durch jede Auswanderung doch einen integrirenden Beſtandtheil verliert. Stellen wir in Bezug auf jene entgegengeſezten Anſichten die allgemeine Frage, Soll die Regierung dieſe Luſt bevormunden oder ihr freien Lauf laſſen? ſo finden wir uns immer in einer übeln Lage. Denn wenn ich die Frage ſtelle, Iſt das noch ein Staat, der aus nicht freiwillig zuſammenlebenden Menſchen beſteht? ſo muß ich antworten, das innerſte Weſen des Staates werde freilich gefährdet, ſo oft eine Regierung die Auswanderungsfreiheit irgend beſchränkt. Frage ich hingegen, Iſt das noch ein Staat, wenn eine Maſſe anſtatt lebendig und friſch zuſammenzuhalten im Auseinanderlaufen begriffen iſt? ſo muß ich dann leider antworten, daß eben ſo die äußere Exiſtenz eines Staates Preis gegeben iſt, wenn die Regierung unbedingt und zu allen Zeiten die Trennung einzelner Glieder vom Ganzen geſtattet. Daß noch kein Staat auf dieſe Weiſe würklich auseinandergegangen, oder nur wie durch ein zu ſtarkes Blutlaſſen bedeutend und gefährlich geſchwächt worden iſt, und daß, auch wo die Auswanderung nicht verboten iſt, doch die ungemeſſene Mehrzahl freiwillig bleibt, mag beides wahr ſein; aber keines von beiden kann berükſichtigt werden, wo es auf eine ſtrenge Theorie ankommt: ſondern dieſe wird ſagen, weil doch beides möglich ſei, ſo ſei auch nur eine bedingte Antwort möglich, und man müſſe daher unterſuchen, unter welchen Umſtänden das Bleiben im Staat oder das Auswandern der Freiheit des einzelnen anheim zu ſtellen ſei, und unter welchen Umſtänden hingegen die Regierung hinzutreten müſſe, um jenes zu gebieten und dieſes zu verhindern.

Denken wir freilich daran, wie Platon, oder mag es auch ein anderer Sokratiker geweſen ſein, im Kriton die Geſeze einführt die ſtrenge Forderung ausſprechend, daß der einzelne ſchuldig ſei auch dem ungerechteſten Richterſpruch ſein Leben, wenn

er es auch durch die leichteſte Flucht retten könnte, zum Opfer zu bringen: ſo ſcheint uns freilich natürlich, daß Staaten, welche die Auswanderungsfreiheit beſchränken, ſo ſtrenge Forderungen nicht machen dürfen, und daß eine ſolche Hingebung nur verlangt werden kann, wenn wirklich, wie auch dort die Geſeze von ſich rühmen, jedem einzelnen frei ſteht ohne allen Verluſt ſich den Geſezen und Verfahrungsweiſen im Staat, wenn ſie ihm nicht länger gefallen, durch Entfernung aus ſeinem Gebiet zu entziehen; und daß alſo, je ſtrenger der Charakter eines Staates ſei, um deſto ungehemmter auch die Auswanderung ſein müſſe. Allein wenn uns auf der andern Seite eben dort die Geſeze vorrechnen, welche Sorgfalt ſie auf jeden Bürger von ſeiner Kindheit an verwendet haben, welchen oft, und noch mehr gilt das
28 in unſern neueren Polizeiſtaaten, höchſt mühſamen Schuz ſie ihm angedeihen laſſen, und wie jeder alles, was er erworben hat und zu erhalten im Stande iſt, nur ihnen verdankt: ſo müſſen wir wieder ſagen, daß ſolche Sorgfalt auf einen ſo ungewiſſen Beſiz, wie ein erſt heranwachſender Staatsbürger auch nach allen Schuzpokken immer noch iſt, unausgeſezt zu verwenden vom Staate nur verlangt werden darf, ſofern er ſicher ſein kann, daß wenn er ſeine Schüzlinge durch die Gefahren der Kindheit und der Jugend glükklich durchgebracht hat, er auch ungefährdet die Früchte ihres reiferen Lebens wirklich genießen werde. Und ſo möchten wir entſcheiden, daß ohne alle Rükkſicht auf ſtrengen oder milden Charakter jeder Staat um ſo größeres Recht habe alle Auswanderung zu verbieten, je mehr und ſorgfältiger in ihm regiert wird. Allein iſt es irgend zu erwarten, daß hierüber Unterthanen und Regierung übereinſtimmig ſein werden? Wird nicht faſt überall wo die Regierung auf ihre ſchon aufgewendete Thätigkeit hinweiſend den Einſpruch gegen die Auswanderung einlegen will, der einzelne über den ſtrengen Charakter der Regierung klagend die Freiheit der Auswanderung in Anſpruch nehmen? Iſt es nun unmöglich durch eine ſolche Entſcheidung die nachtheiligen Rei-

bungen zu vermeiden; gerathen unvermeidlich beide Theile in Zwieſpalt: ſo müſſen wir wol darauf zurükkommen, jenes als das wünſchenswürdigſte zu finden, wenn jede Regierung groß-müthig jedem einzelnen, ohnerachtet deſſen was er ihr ſchon ſchuldig geworden, die Freiheit anböte, und dafür jeder einzelne dankbar von ſelbſt das Gelübde einer ewigen Clauſur thäte. Nur unerreichbar werden wir dieſes wünſchenswürdige finden, und nicht minder wunderlich würde uns dieſes Verhältniß erſcheinen als der Zuſtand unter dem kantiſchen Sittengeſez, wo niemand zwar für ſeine eigne Glükſeligkeit ſorgen darf, jeder aber deſto ſtrenger verpflichtet iſt die des andern zu befördern.

Daß wir nun auf dieſem Wege nicht weit gekommen ſind, wird uns um ſo weniger Wunder nehmen, wenn wir bedenken daß wir von alterthümlichen und auf unſere Verhältniſſe kaum ernſthaft anwendbaren Ideen ausgegangen ſind. Haben wir aber wenigſtens einen Blikk in die Schwierigkeit gethan auf dieſem Standpunkt eine Ausgleichung zu finden: ſo wird der Gedanke deſto natürlicher ſein ſie höher hinaufwärts zu verſuchen, und der Weg ſcheint in der That leicht und geebnet zu ſein. Niemand verbietet ja auch das ſchlimmſte nicht, wenn ſich nirgends eine Luſt zeigt es zu unternehmen. So ſchiene demnach die Aufgabe eigentlich die zu ſein, dafür zu ſorgen, daß in den Unterthanen nirgend und nie die Luſt entſtehe auszuwandern, und eben deshalb auch die Regierung nirgend und nie bis zu dem Bedürfniß kommen könne die Auswanderung zu verbieten. Wem fällt freilich hiebei nicht der großmüthige Gedanke jenes Alten ein, kein Geſez geben zu wollen gegen den Vatermord! Denn wenn es doch nicht leicht eine Geſellſchaft giebt, wo nicht dieſer Fall einträte, und bisweilen auch das heiligſte Band der Natur nachließe: ſo werden wir noch weniger erwarten dürfen, daß es eine gebe, in welcher nicht das, wie groß wir auch davon denken mögen, doch immer allgemeinere und loſere Band, welches den einzelnen an die bürgerliche Geſellſchaft bindet, ſo weit nachließe, daß ir-

gend eine natürliche oder unnatürliche Luſt oder Unluſt den Entſchluß hervorbrächte die Heimath mit einem andern Staat zu vertauſchen. Wol! laſſen wir denn ein weniges nach von unſerer Forderung, und begnügen uns das für das glükkſelige und befriedigende zu halten, wenn der Staat jedes Auswanderungsgelüſt nur als ein unnatürliches anſehen könne, und alſo jeden, der davon hingeriſſen wird, als einen im Grunde ſeines Lebens erkrankten und verdorbenen, an dem doch die frühere Sorge verſchwendet und von ihm kein lebendiger und für die Erhaltung und Fortbildung des Ganzen folgenreicher Gehorſam zu erwarten ſei. Denn um ſolcher willen ein eignes Verbot zu erlaſſen möchte eben ſo wenig der Mühe werth ſein, als wir es loben, wenn die Freiheit der einzelnen in den gewöhnlichſten Dingen des täglichen Lebens auf eine beſchwerliche Weiſe gehemmt wird, um der entfernten Möglichkeit eines ſeltenen Unglükks vorzubeugen. Dieſes Ziel ſcheint erreichbar, und wir wollen ſehen unter welchen Umſtänden und Bedingungen wir dahin gelangen können.

Zuerſt welche Vollkommenheit eines gemeinen Weſens gehört dazu, wenn es ſoll ſagen können, wer ihm urſprünglich angehöre, der müſſe ſich in einem kranken widernatürlichen Zuſtande befinden, wenn ihn die Luſt anwandele auszuwandern. Jeder, ſo muß dann die Regierung ſagen können, der in meinem Gebiet geboren und erzogen iſt, findet auch in meinen Einrichtungen auf den verſchiedenen Standpunkten, die er ſich wählen kann, ſo ſehr ſeine volle Genüge, er iſt eines hinreichenden Spielraums für alle ſeine Kräfte ſo ſicher, das gemeinſame Leben dient ſo reichlich ſeinem einzelnen um es emporzuheben, und ſein einzelnes iſt durch alles dieſes ſo feſt in das gemeinſame eingewachſen, daß ſo lange er ſich ſelbſt gleich bleibt, und nicht durch irgend einen wunderbaren Zauber verwandelt wird, er nichts größeres wollen und ſich nichts lieberes denken kann, als daß er ſich nur immer in und mit dieſem Ganzen fortbewegen wolle. Unter ſolchen Umſtänden freilich kann eine Regierung das Aus-

wandern nur als ein ſeltſames Gelüſt anſehn, was ſie ruhig kann gewähren laſſen; denn weit entfernt die Fülle und den Zuſammenhang eines ſolchen Ganzen zu ſtören wird der ſich losreißende Eigenſinn früher oder ſpäter ſich ſelbſt ſtrafen. Allein wir dürfen uns nicht bergen, dies iſt ein Zuſtand von Vollkommenheit, den die meiſten Staaten vielleicht gar nicht erreichen, und auf dem ſich ſelten einer lange erhalten kann. Eine vollkommne Regierung ſoll allerdings keine andern Geſeze geben, als welche den innern Verhältniſſen des Volks gemäß und aus gemeinſam gefühlten Bedürfniſſen entſprungen ſind, und ſoll dieſe Geſeze nicht anders als auf die volksmäßigſte die Freiheit jedes einzelnen ſo wenig als möglich hemmende Art verwalten. Aber wie ſehr müſſen ſchon alle Spuren gewaltſamer Entſtehung oder Umbildung der Geſellſchaft verſchwunden, wie genau die verſchiedenen Stände mit einander verbunden und wie reif über ihr wahres Intereſſe verſtändigt ſein, wenn eine ſolche Vollkommenheit der Regierung möglich ſein ſoll! Und iſt ſie auch erreicht, ſo entſtehen nur allzuleicht in einem ſo vielſeitig bewegten Leben, wie unſer gegenwärtiges iſt, Aenderungen der Verhältniſſe, und es entwickeln ſich neue Bedürfniſſe, ehe die Regierung, die in dem geſchäftigen Volksleben nicht unmittelbar begriffen iſt, ſie wahrnehmen kann; und dann wird es auch gewiß nicht leicht an ungeduldigen für fremden Reiz beſonders empfänglichen fehlen, die von den gerade eingetretenen Unvollkommenheiten am ſtärkſten getroffen die Neigung fühlen werden ihr Wohl anderwärts beſſer zu begründen. Der gewöhnliche Zuſtand alſo wird ein ſolcher ſein, wo man weder die Auswanderungsluſt ſchlechthin für unnatürlich erklären, noch auch behaupten kann, ſie könne kein ſolches Maaß erreichen, in welchem ſie für den Staat bedeutend genug wäre um die Geſezgebung auf ſie zu richten.

Allein wir können hiebei ehe wir weiter gehen eine ganz andere gewiſſermaßen entgegengeſezte Betrachtung nicht umgehn. Nämlich wenn auf der einen Seite nur in einer ganz unſichern

Seine der Punkt liegt, wo die Auswanderung unnatürlich iſt, und alſo gar kein Gegenſtand der Aufmerkſamkeit zu ſein braucht: ſo ſehen wir auf der andern Seite ſehr deutlich und beſtimmt einen Punkt, wo das Auswandern nothwendig war, wenn wir nur einen etwas weiteren Geſichtskreis nehmen und die Bedürfniſſe des menſchlichen Geſchlechts im allgemeinen ins Auge faſſen wollen. Denn wie verſchieden man auch über den Urſprung deſſelben denkt: ſo hat doch noch niemand angenommen, daß jeder einzelne Flekk der Erde Autochthonen erzeugt habe, und alſo urſprünglich aus ſich ſelbſt ſei bevölkert worden; ſondern in gar viele Gegenden müſſen die Menſchen aus anderen früher bewohnten eingewandert ſein, aber gewiß nur ſelten ſo daß ganze Völkerſchaften die alten Wohnſize verödet gelaſſen hätten, ſondern einzelne Familien und Sippſchaften ſind ausgewandert und haben ſich von dem größten Theil ihrer Genoſſen getrennt. Ein Prozeß alſo ohne welchen der Menſch ſich nicht auf der Erde verbreiten, ohne welchen er ſeine Beſtimmung ſie zu beherrſchen nicht erfüllen konnte, kann unmöglich an und für ſich unrecht ſein; dieſe heilſame nothwendige Verbreitung darf nicht das Werk des Verbrechens und der Treuloſigkeit geweſen ſein müſſen. Sondern was für das Ganze nothwendig war, das muß auch da wo es ſich erzeugte, nicht nur natürlich, vielmehr auch erlaubt und rechtmäßig geweſen ſein. Wir müſſen alſo wol zunächſt ſehen, worin dieſer natürliche Auswanderungsprozeß begründet iſt.

Vor dem bürgerlichen Zuſtand leben die Menſchen unter den einfachſten Verhältniſſen in mäßigen Geſellſchaften inſtinktartig bei einander vermöge einer innern Zuſammengehörigkeit und Verwandtſchaft ohne ein beſtimmtes Bewußtſein ihrer gemeinſamen Geſchichte oder ihrer beſonderen Verhältniſſe. Allein ſo einfach auch größtentheils dieſer Zuſtand iſt, und ſo wenig Bedürfniſſe die Menſchen in demſelben kennen: ſo ſind ſie doch oft auch dieſe nicht zu befriedigen im Stande, ſondern werden von wahrer Noth bedrängt, weil ſie nicht gelernt haben die Kräfte der Natur in

eine ſichere Beziehung mit ihren Bedürfniſſen zu bringen. Treten nun ſolche ungünſtige Umſtände ein, denen ſie nicht gewachſen ſind: ſo lernen ſie entbehren, und ſich noch mehr beſchränken, wenn der Trieb des Zuſammenlebens und die Anhänglichkeit an 21
den heimiſchen Ort in allen gleich ſtark iſt; ſie dienen der Noth bis entweder die Umſtände ſich ändern, oder bis ſie durch die Noth ſelbſt ſo weit zuſammenſchmelzen, daß eben dadurch das Gleichgewicht zwiſchen ihren Bedürfniſſen und den ihnen zu Gebote ſtehenden Naturkräften wieder hergeſtellt iſt. Aber der Cohäſionstrieb, denn anders möchte ich ihn in dieſem Zuſtande kaum nennen, muß offenbar ſehr ſtark ſein um dieſe Prüfungen immer glücklich zu beſtehen. Iſt er minder ſtark in einigen: ſo trennen ſich dieſe von den übrigen, und ſuchen, um nicht mit ihnen unterzugehen, auf neuen Wohnplätzen die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe. Dies iſt die urſprüngliche Auswanderung. Allein dieſe Erklärung iſt näher betrachtet nicht hinreichend. Denn iſt in dem einen Theil der Cohäſionstrieb ſchwächer: ſo heißt ja das nichts anders, als daß auch die Liebe zu den übrigen in ihnen ſchwächer iſt: warum wird alſo dieſe verminderte Liebe nicht ganz vom Selbſterhaltungstrieb überwogen? warum werfen ſich nicht dieſe wilderen und unbändigeren auf jene milderen, um ſie auszurotten oder auszutreiben, und ſo den angeerbten Raum, der für alle nicht mehr hinreicht, für ſich allein zu behalten? Dann erhielten wir ſtatt einer urſprünglichen Auswanderung, wie ſie uns zuerſt freiwillig erſchien, eine urſprüngliche Vertreibung. Offenbar genug geſchah auch dies bisweilen, und nicht wenige urſprüngliche Einwanderungen haben in der That dieſen gewaltſamen Urſprung. Aber wenn er doch nicht ganz allgemein iſt, wenn es doch auch freiwillige Auswanderungen gegeben hat: ſo müſſen wir für dieſe doch noch einen andern Grund aufſuchen, der uns erkläre, wie die bedenkliche Lage auch einen ſolchen Ausgang habe nehmen können, ohne daß ein feindſeliger Zuſtand vorangegangen ſei. Und hier liegt es uns wol nahe genug die Be-

hauptung aufzuſtellen, es gebe in der menſchlichen Natur neben jenem Cohäſions- und heimatlichen Triebe auch einen andern ihm ganz entgegengeſezten zerſtreuenden Entdekkungs- und Wanderungstrieb. Vermöge des erſten gehört der Menſch der Stelle, an welcher er in die Welt angetrieben kam, vermöge des andern gehört er der ganzen Erde und die ganze Erde ihm. Beide Triebe ſind in ihm weſentlich vereint und einander wechſelſeitig untergeordnet. In den verſchiedenen Dimenſionen ſind beide immer vorhanden, und beſchränken ſich überall; und ohne dieſe zwiefache widerſtreitende und ſich beſchränkende, in der Beſchränkung
33 aber auch beſtimmende, Richtung wäre es vergeblich die einfachſten und gewöhnlichſten wie die größten und bedeutendſten Erſcheinungen des Lebens verſtehen zu wollen. Schon das unvermeidlichſte und urſprünglichſte Verlangen, welches den Menſchen aus ſeiner Höhle oder Hütte heraus und in dieſelbe wieder zurükktreibt, können wir uns, wenn wir es menſchlich und lebendig anſchauen wollen, nur als die einfachſte Pulſation jener beiden Triebe denken. Das Losreißen aus dem väterlichen Hauſe und die Begründung eines eigenen iſt als freie That und Lebensregung nur aus dem lebendigen Spiel dieſer beiden Triebe zu erklären; und was iſt die Vaterlandsliebe anders als eine Erweiterung des einen durch den andern und eine Beſchränkung jenes durch dieſen? und daß einige Menſchen nach einem großen Vaterlande ſtreben, andere ſich mit einem kleinen und beſchränkten begnügen, was bedeutet es anders, als daß dieſe beiden Triebe in ihnen in verſchiedenem Verhältniß ſtehen? Gewöhnlich nun ruht der Trieb nach der Ferne in den früheren minder erregten Lebenszuſtänden; wird er aber durch die Noth frei, ſo nimmt er natürlich einen deſto ſtärkeren Anſaz, je länger er zurükkgedrängt geweſen iſt. Und wie es in den vorbürgerlichen Verhältniſſen kein Geſez giebt, welches die Menſchen zuſammenhält: ſo kann es auch kein Verbot geben, welches dieſen Trieb, wenn die Noth ihn frei gemacht hat, binden könnte. Die Aus-

wanderung iſt alſo alsdann eben ſo rechtmäßig als ſie natürlich iſt. Sie wird eine Wohlthat für die welche zurükbleiben, indem ſie ihnen ihr Wohlbefinden wiedergiebt; ſie wird eine Wohlthat für die welche gehn, indem ſie eine angeſtrengtere Thätigkeit in ihnen anregt, und eine Wohlthat für das Ganze, indem ſie die Herrſchaft des Menſchen weiter über die Erde verbreitet.

So wenig wir uns nun in jenem idealiſchen Zuſtande befinden, in welchem jede Auswanderung unnatürlich wäre, eben ſo wenig ſind wir noch in dieſem urſprünglichen, in welchem ſie nothwendig iſt. Wir liegen offenbar zwiſchen beiden; aber es kommt darauf an zu wiſſen auf welchem Punkt der Linie die ſich zwiſchen ihnen ziehen läßt. Denn denken wir uns zwei Staaten welche gleich richtig, ſei es einem geſunden Inſtinkt oder einer reinen Anſicht, folgen, ſie werden offenbar ſehr verſchieden handeln müſſen, wenn ſie ſich an ſehr entfernten Punkten dieſer Linie befinden.

Zuerſt wer möchte wol glauben daß die Nothwendigkeit 34
und Heilſamkeit des Auswanderns nur in jener Zeit ſtattfände, ehe die bürgerliche Geſellſchaft errichtet iſt? Vielmehr ſind jene urſprüngliche Auswanderungen ſolcher Menſchen, welche Beſtandtheile noch ungebildeter Horden ſind, nur gleichſam der erſte Saturationspunkt jenes Triebes, und die Auswanderung beruht auch lange nachher noch auf der ungleichen Vertheilung ſowol der Bevölkerung überhaupt, als auch der geprüften und förderlichen Lebensformen, der nüzlichen Fertigkeiten, der edlen Künſte, der erhabenen Wiſſenſchaften, und noch mehr jener höchſten und beſeligenden Kräfte welche in der entwikkelten und geläuterten Religion liegen. So lange noch hierin bedeutende Vorzüge einiger Völker vor andern ſtattfinden, iſt jener die Ferne ſuchende Trieb ein heilſames Gut, und wirkt freilich zu verſchiedenen Zeiten mit ſehr verſchiedener Mächtigkeit, immer aber nach jenem Naturgeſez, dem zufolge die zuſammengedrängten elaſtiſchen Flüſſigkeiten den relativ leeren Raum ſuchen um ſich ins Gleichgewicht

zu ſezen. Die neue Welt würde nicht ſo ſchnelle Fortſchritte gemacht haben in ihrer Ausbildung, und wir alſo auch aller wohlthätigen Rükkwirkungen, die daraus entſtanden ſind und noch entſtehen werden, noch auf lange Jahrhunderte entbehren, wenn nicht noch immer die alte Welt fortführe für die große Maſſe von Naturkräften, welche dort zu bezwingen und zu benuzen ſind, neue Anſiedler hinüber zu ſenden. Jener merkwürdig aufkeimende Staat von Schwarzen, welche den Verſuch machen wollen die bisherigen Schranken ihrer Race niederzureißen und ſich zur Freiheit und Ausbildung des Geiſtes zu entwikkeln, würde die anſchwellenden Segel bald einziehen und um neue Knechtſchaft entweder ſelbſt bitten müſſen, oder ihr bald wider Willen anheim fallen, wenn nicht Europäer von heimiſcher Noth gequält oder von höherem Triebe beſeelt ſich herabließen eine geiſtige Miſſion unter ihnen zu errichten, und die Lehrer ihrer Lehrer zu werden. Aber auch auf dieſen Punkt würden ſie nicht gekommen ſein, wenn nicht früher fromme Menſchen um ſich dem Dienſt eines ſo vernachläſſigten Theiles unſerer Gattung zu widmen ausgewandert wären, um ihnen im Zuſtande der Knechtſchaft ſelbſt den tröſtenden aber auch den weiter ſtrebenden ausſöhnenden Geiſt des Chriſtenthums mitzutheilen. Doch wir dürfen nicht über die Meere ſchauen; auch die ſlaviſchen Völker unſeres eigenen Welttheiles bedürfen noch immer daß wir germaniſchen ihnen Colonien ſenden von unſern Meiſtern in Künſten und Wiſſenſchaften wie in bürgerlichen Dingen, und wiewol ſchon ſeit einem Jahrhundert aufgenommen in das Syſtem europäiſcher Bildung, vermögen ſie doch noch nicht ihre Hochſchulen und ihre Thronen mit Eingebornen zu beſezen, ſondern begehren noch immer wie Lehrer ſo auch bald Fürſten bald Mütter ihrer Fürſten von uns. Und dies führt uns auch darauf zurükk, wie von den früheſten Zeiten an bis jezt die heilſamſten Folgen daraus entſtanden ſind, daß Menſchen, die ſchon im Staate leben, ausgewandert ſind unter ſolche, die den bürgerlichen Zuſtand noch

nicht gefunden hatten, um ihnen Geſetz und Ordnung mitzubringen und das ſtaatbildende Princip unter ihnen zu entwikkeln; und eben ſo wenn Menſchen aus gebildeten Staaten ſich anſiedelten unter noch rohen und ungebildeten Verfaſſungen, und ſo ihren Gaſtfreunden den Weg nicht ſelten um mehrere Jahrhunderte abkürzten. Selbſt die reicheſtbegabten menſchlichen Naturen ſind erſt auf dieſem Wege befruchtet worden; denn wie vieles ſich auch im einzelnen bezweifeln und abläugnen laſſe, ganz wird man doch nie beſtreiten können daß auch die Hellenen gar vieles von ihrer Bildung nur auf dieſem Wege erlangt haben.

So iſt demnach für das Intereſſe des menſchlichen Geſchlechtes noch immer die Auswanderung nöthig und heilſam; aber ein Staat iſt kein kosmopolitiſches Weſen, und die Regierung deſſelben kann es nicht für ihre Pflicht halten das Wohl des menſchlichen Geſchlechts zu fördern, ſondern hat billig bei ihrem Einfluß auf die vorhandenen Kräfte nur das Wohl des ihr anvertrauten Ganzen in ſeinem Zuſammenſein mit den übrigen im Auge. Wir dürfen alſo nicht ſchließen, weil die Auswanderung noch immer heilſam iſt, ſo ſei auch jede Regierung verbunden dem Triebe dazu, wo er ſich immer entwikkele, freien Lauf zu laſſen, und alles bleibe alſo hier billig dem freien Willen jedes einzelnen anheimgeſtellt. Sondern wir müſſen ſehen, unter welchen Bedingungen denn auch im bürgerlichen Zuſtande jener Trieb ſich entwikkele, und ob es ſolche ſind, daß allen Regierungen ohne Unterſchied die Veranlaſſung fehlt gerechten Einſpruch einzulegen.

Was nun zuerſt die Auswanderungen der Gelehrten und Miſſionarien betrifft: ſo iſt es von jeher eine allgemeine Sitte aller gebildeten Staaten geweſen, dieſen ihren freien Lauf zu laſſen, und das Gegentheil iſt immer allgemein getadelt worden. Und welche Bewegungsgründe könnte auch eine Regierung haben hier hemmend einzuwirken? Daß nicht alle einzelnen gleich feſt an der bürgerlichen Geſellſchaft hängen, mit der die Natur

ſie vereinigt hat, iſt offenbar und der Natur ſelbſt gemäß. Aber wie die Staatsgewalt auf diejenigen, die nur ein beſchränktes perſönliches Wohlbefinden anzuſtreben fähig ſind, lehrend und entwikkelnd einzuwirken ſucht um ihnen edlere Geſinnungen einzuflößen, aus demſelben Grunde, ſcheint es, muß ſie den höheren Beruf derjenigen ehren, welche fühlen daß ſie mehr dem menſchlichen Geſchlecht angehören als ihren nächſten Umgebungen, und welche dem Beruf folgen wollen, von dem Licht, welches in ihrer Nähe ſchon freudig glänzt, die erſten Strahlen in eine ferne Finſterniß zu tragen. Der Bewegungsgrund ſei welcher er wolle. Iſt er der edelſte und reinſte: ſo ſoll doch die Regierung eines Staates zu großmüthig und zu ſtolz ſein, um auch auf den trefflichſten einzelnen einen ſolchen Werth zu legen, daß ſie ihn nicht in Frieden ziehen ließe; ſie ſoll, eben weil er ihrem Boden emporgewachſen iſt, vertrauen, daß derſelbe Boden, wird er nur fortwährend auf dieſelbe Weiſe gepflegt, auch wieder eben ſo ſchöne Blüthen hervorbringen werde. Iſt der Beweggrund minder edel, ſucht der Gelehrte nur in der Ferne bei geringerer Anſtrengung eine behaglichere Lage: ſo darf die Regierung um ſo weniger in Sorge ſein, daß ſie hinter den Ländern, welche ihre Gelehrten an ſich ziehn, zurükkbleiben werde, weil das was jene begierig aufnehmen bei ihr im geringeren Preiſe ſteht, und kann ſehr ſicher ſein, daß das Gleichgewicht weit eher ſich hergeſtellt haben wird, als ſie einen Verluſt gemacht haben kann, der dem lebendigen Umtrieb und der kräftigen Fortpflanzung der Wiſſenſchaften und Künſte in ihrem Gebiet nachtheilig werden könnte. Nur ſoviel iſt auf der andern Seite gewiß, läßt eine Regierung die wiſſenſchaftlichen Männer leicht gehen ohne unangenehme Empfindung und ohne einen Verſuch den Reiz der Heimath für ſie zu erhöhen: ſo iſt das minder ſchmeichelhaft; denn es iſt ein Zeichen entweder einer Gleichgültigkeit im allgemeinen, welche ſchwerlich entſtehen könnte, wenn die Wiſſenſchaft auf die allgemeine Bildung kräftig genug einwirkte, oder eines beſonderen

Urtheils über die auswandernden, als ob nicht ein reines Uebergewicht ihres Berufstriebes zum Grunde liege, sondern zugleich ein Mangel an heimathlichem Triebe und an Vaterlandsliebe.

Doch dieses sei nur vorangeschikkt um zuerst das einzelne 37
und im Verhältniß zum Mutterstaat geringere abzumachen. Denn gegen den Vortheil, welchen andern Gegenden die Einwanderung auch nur weniger eifrig frommer und gelehrter Männer bringt, ist der Nachtheil für gar nichts zu rechnen, den ihre Auswanderung ihrem Vaterlande zufügen könnte. Aber ganz anders ist es mit den Auswanderungen der akkerbauenden und gewerbtreibenden Klasse, von der man sich wenigstens als möglich denken muß, sie könne sich bis zu einer nachtheiligen Erschöpfung wenigstens einzelner Theile des Staates anhäufen; und es ist also zu untersuchen unter welchen Bedingungen dies zu besorgen sei. Dergleichen sehe ich nur zweie, drükkende Noth und politische Unzufriedenheit. Sollte ohne eine von diesen Veranlassungen jemal in einem Staate die Auswanderungslust sich unter irgend einer Gestalt so bedeutend entwikkeln, daß die Erscheinung bedenklich würde: so müßte dies ein sicheres Zeichen sein einer im großen erstorbenen Vaterlandsliebe, und einer herannahenden gänzlichen politischen Auflösung. Könnte aber ein Staat sich rühmen daß er jeder Noth zu steuern wüßte und jede Unzufriedenheit zu beseitigen, ehe dadurch der Auswanderungstrieb erwacht, der wäre überglükklich; aber es möchte wol nur derjenige Staat gar keine Rükksicht dieser Art zu nehmen haben, dessen Bewohner noch in einer dumpfen Barbarei versunken sind, für die es weder Noth noch Mißvergnügen giebt. Was nun zuerst die Noth betrifft: so soll sie allerdings im bürgerlichen Zustande je länger je mehr abnehmen. In ihm entwikkelt sich allmählig jene vielseitigere regelmäßiger vertheilte und wohlthätiger verbundene menschliche Thätigkeit, welche immer mehr die feindliche Gewalt der Naturkräfte bricht, und dem Menschen ein selbstständigeres Dasein sichert. Die Noth also, sollte man denken, werde nicht mehr je-

nen in die Weite ſtrebenden Trieb frei machen, ſondern er werde mehr und mehr gebunden werden, und dagegen die Freude an der geſteigerten Vereinigung des Volkes immer mehr den heimathlichen Trieb befeſtigen. Allein die fortſchreitende Bildung findet auch Hülfe gegen die ſonſt öfter eingetretenen außerordentlichen Zerſtörungen des menſchlichen Lebens, und aus dem fortſchreitenden Wohlleben entwikkelt ſich eine regere Fortpflanzung, ſo daß in dem bürgerlichen Zuſtande mehr als vorher eine zunehmende Bevölkerung entſteht. Bleibt nun dieſe nicht immer im Gleichgewicht mit der zunehmenden Menge der Erzeugniſſe:
38 ſo kann aus der Uebervölkerung wieder der alte Mangel entſtehen, oder vielmehr Noth und Uebervölkerung ſind nur verſchiedene Anſichten einer und derſelben Sache. Unter ſolchen Umſtänden werden alſo dieſelben Erſcheinungen ſich wiederholen, die wir am vorbürgerlichen Zuſtande geſehen; eine aufs äußerſte getriebene Entſagung bei Unbeholfenheit und blinder Einſeitigkeit des heimathlichen Triebes; Unruhen und Gewaltthätigkeiten der ärmeren gegen die reichen, wo die Liebe geſtört und die Staatsgewalt ſchwach iſt; endlich Auswanderungsluſt, wo durch die ſteigende Noth jener ins weite hinausgehende Trieb frei gemacht wird. Soll nun die Auswanderung das einzige ſein was die Regierung dem Volke ganz anheimſtellt, da ſie doch gewiß nicht nur die Unruhen zu ſtillen ſuchen wird, ſondern auch alles was irgend in ihren Kräften ſteht verſuchen um die Entſagungen zu mäßigen oder möglichſt auszugleichen? Soll dem Uebel gründlich geholfen werden, ſo muß man die Benuzung der Naturkräfte nach Maaßgabe der Bevölkerung ſteigern; aber dies wird nur um ſo beſſer gelingen, je mehr menſchliche Kräfte hiezu verwendet werden. Geſtattet alſo die Regierung jedesmal die Auswanderung, ſo erlaubt ſie ein Palliativ anzuwenden, welches auf der einen Seite die gründliche Heilung unmöglich macht, und auf der andern den Staat in ſeinen wehrhaften Händen allmählig ſo ſchwächen kann, daß er nicht länger im Stande iſt ſeine

Selbſtſtändigkeit zu behaupten. Allgemein alſo kann dieſe Paſſivität ſchon nicht gebilligt werden; wenn aber genauer nach der Grenze gefragt wird: ſo ſcheint ſie durch folgende Punkte bezeichnet werden zu können. Wenn ein Land eine große Fruchtbarkeit an Menſchen beſitzt, und durch ſeine Lage nicht geeignet iſt in demſelben Verhältniß ſeine Naturerzeugniſſe oder ſeinen Gewerbfleiß zu ſteigern: ſo ſind ihm periodiſche Auswanderungen faſt unentbehrlich; wie es denn deutſche Gauen giebt, welche auf dieſe Weiſe ganz vorzüglich, und ohne einigen Nachtheil für die dort fortbeſtehende bürgerliche Geſellſchaft, theils die neue Welt bevölkert, theils unſre ſlaviſchen Länder coloniſirt haben. Die Regierung ſcheint in dieſem Falle nichts thun zu können, als die Auswanderung ſo zu leiten, daß die auswandernden Angehörigen ihren Zweck möglichſt erreichen. Wenn aber ein Land ſeinen ganzen Betrieb noch bedeutend erhöhen kann: ſo muß hiernach allerdings geſtrebt werden unabhängig von einer wirklichen Noth, und ehe dieſe eintritt. Tritt aber dieſe dennoch ein, indem die Hülfe auf dieſem Wege noch fern iſt: ſo wird die Lage nicht ſehr von der erſten verſchieden ſein; und nur in dem Fall, wenn 39
durch die vorbereitenden Maaßregeln die Hülfe ſo nahe iſt, daß bei ein wenig mehr Ausdauer, wie eine größere Anhänglichkeit an den vaterländiſchen Boden ſie von ſelbſt würde hervorgebracht haben, die Kriſis glücklich könnte überſtanden und für alle ein ſichrerer Zuſtand begründet werden, nur in dieſem Falle ſcheint es natürlich, daß die Regierung, jene größere Anhänglichkeit gleichſam ſuppliirend, mit einem Verbot dazwiſchentrete, damit nicht unnöthigerweiſe der Staat noch einmal bedeutend geſchwächt werde. Wüßte nun freilich das Volk, was die Regierung eingeleitet hat, und hätte das hinreichende Vertrauen zu ihren Maaßregeln: ſo würde auch in dieſem Fall das Verbot unnöthig ſein; 1
denn alle würden ſich gegenſeitig zur nöthigen Beharrlichkeit ermuntern und ſie ſich auf alle Weiſe erleichtern. Ganz daſſelbe iſt noch der Fall, wenn durch äußere Conjuncturen ein einzelnes

Gewerbe in eine ſolche Lage kommt, daß ſeine Theilnehmer von Zeit zu Zeit in eine ihnen eigenthümliche Noth gerathen. Wo hingegen nur einzelne zerſtreut durch den Zufall ſo weit aus der Sicherheit ihrer Subſiſtenz heraus getrieben werden, daß ſie lieber ein neues Glükk im Auslande verſuchen wollen: da ſcheint wol durchaus kein Grund zu einem die Freiheit immer drükkenden Verbot vorhanden zu ſein. Was nun zweitens die Unzufriedenheit betrifft, die in einem Staate, bis er ſich jenem idealiſchen Zuſtande nähert, immer möglich bleibt, und immer nur abwechſelnd zuſammengedrängter oder ausgebreiteter vorhanden ſein wird, ſo wirkt dieſe auf dieſelbe Weiſe wie die Noth. Dumpfer bis zum Blödſinn leidender Gehorſam, ohnerachtet der Unzufriedenheit, beſteht nur da, wo der natürliche Cohäſionstrieb die Unüberwindlichkeit eines blinden Inſtinkts hat; gewaltſame Reactionen bis zu bürgerlichen Kriegen werden da entſtehen, wo die Liebe geſtört iſt, und wegen zu großer Ungleichheit der verſchiedenen Theile, welche hindert daß der eine ſich nicht in die Stelle des andern ſezen kann, jeder in dem andern den Cohäſionstrieb für erſtorben hält; und eben ſo werden in den analogen Fällen Auswanderungen entſtehn, wo irgend fremdes einen beſonderen Reiz darbietet. Woraus denn auch dieſelben Abſtufungen von Maaßregeln hervorgehen. Wo nur einzelne zerſtreut aus ganz ſubjectiven Gründen ſo weit von Unzufriedenheit ergriffen werden, daß ſie glauben, gerade für ſie werde ein Leben unter andern Geſezen günſtiger ſein, da wäre es um ſo mehr unter der Würde der Regierung dieſes ſporadiſche Auswandern zu verbieten, als ein einzelner, in dem ſich ein Widerwille gegen die Geſeze und Verwaltungsregeln des Staates feſtgeſezt hat, doch ſo gut als gar kein Beſiz für den Staat iſt. Wird aber die Unzufriedenheit epidemiſch: ſo iſt dies allerdings ein Zeichen, daß die Regierung ſich nicht in der Annäherung an jenen idealiſchen Zuſtand ſondern vielmehr in einer ganz abweichenden Richtung befindet, und ſie muß hier durch Verbeſſerung der Ge-

ſeze und Einrichtungen zu Hülfe kommen. Wenn nun aber auch dieſe Hülfe noch fern iſt: ſo wird es doch in dieſem Falle weniger hart ſcheinen, als es uns bei drängender Lebensnoth hart ſchien, wenn die Regierung die Auswanderung hemmt. Denn jede bürgerliche Einrichtung bietet immer noch viel gutes dar, und wo die Regierung das gute Gewiſſen hat, daß ſie im Verbeſſern des mangelhaften und drükkenden begriffen iſt, da mag ſie immerhin den unzufriedenen zur Pflicht machen, daß ſie durch treues Aushalten zur nöthigen Verbeſſerung der Staatseinrichtungen mitwirken, damit ſie ſich hernach in Eintracht mit ihren Brüdern des beſſeren Zuſtandes freuen können. Allein es wird auch Fälle geben, zumal wenn die unzufriedenen eine zuſammenhängende Parthei bilden, wo es gewagt ſcheinen kann, wenn Auswanderungsluſt die Mißvergnügten ergriffen hat, ſie hemmen zu wollen; daher auch in Zeiten der Gährung die freiwillige Auswanderung der einen Parthei von der andern, die dies für einen hinreichenden Sieg hält, begünſtigt zu werden pflegt, und nur wo der Zwieſpalt aufs äußerſte gekommen iſt, und eine neue Gewalt übermüthig auftritt, wie der dritte Stand im Anfang der franzöſiſchen Revolution, finden wir eine entgegengeſezte Handlungsweiſe. Wenn aber gar die Hülfe, welche aus einer Verbeſſerung politiſcher Einrichtungen hervorgehn ſoll, nahe genug iſt: kann man dann der Regierung zumuthen, ſie ſolle die Mißvergnügten ruhig ziehn laſſen, die doch immer dadurch einen nicht unbedeutenden Theil ihrer Verhältniſſe verderben, und denen es hernach leid thun wird nicht geblieben zu ſein? Nur freilich tritt auch hier der Fall ein, daß wenn das Volk Kenntniß hat von dem Gang der öffentlichen Angelegenheiten, und alſo weiß was bevorſteht, alsdann das Auswanderungsverbot überflüſſig wird. Wir können daher in Bezug auf die beiden Hauptquellen einer mehr als ſporadiſchen Auswanderungsluſt dieſes allgemeine feſtſezen, daß eine Regierung, welche durchaus den Charakter der Oeffentlichkeit hat, der Auswanderungsverbote faſt

überall wird überhoben ſein können; eine ſolche aber, welche noch
41 gegen das Volk verſchloſſen iſt, wird das Recht und bisweilen ſogar die Pflicht haben denen das Auswandern zu verbieten, welche, wenn ſie wüßten was zu ihrer Befriedigung geſchehen iſt und geſchehen ſoll, ſchon von ſelbſt die Luſt auszuwandern verlieren würden. Wenn daher Staaten, welche ſich einer eigentlichen Verfaſſung erfreuen, faſt ohne Ausnahme die unbedingte Freiheit der Auswanderung zu ihren Grundgeſetzen zählen: ſo iſt dies theils darin gegründet, daß die Oeffentlichkeit der Regierung, deren Schritte faſt ohne Ausnahme zu Tage liegen und von jedem beobachtet und abgeſchätzt werden können, jede Bevormundung des einzelnen überflüſſig macht; theils darin, daß ein ſolcher Staat am meiſten ſtolz genug ſein kann ſich auf die Stärke des heimathlichen Triebes zu verlaſſen, um in dieſem Vertrauen keinen halten zu wollen, dem, aus welchem Grunde es auch ſei, die Geſetze nicht mehr gefallen.

Das letztere aber führt uns auf noch eine andere Betrachtung. Es giebt nämlich ein zwiefaches Verhältniß des einzelnen zum Staat: er iſt auf der einen Seite lebendiger Beſtandtheil, auf der andern Seite Mittel und Werkzeug deſſelben; und es iſt nicht der kleinſte Unterſchied unter den Staaten, welches von dieſen Verhältniſſen als das erſte und bedeutendſte angeſehen wird. Je mehr nun ein Staat alle ſeine Bürger vorzüglich als ſeine integrirenden Theile anſieht, um deſto weniger kann er diejenigen halten wollen, welche geneigt ſind auszuwandern; denn als integrirender Beſtandtheil des Staates hat jeder nur einen Werth durch ſeinen Gemeingeiſt und ſeine Liebe. Am meiſten aber herrſcht dieſes Verhältniß in ſolchen Staaten, wo die Geſetze durch die Mitwirkung der Bürger gemacht und ausgeführt werden. Entſteht nun eine Auswanderungsluſt aus Noth: ſo hat in der Regel ein ſolcher Staat mehr Mittel der Noth abzuhelfen. Jeder Umlauf iſt ſchneller und lebendiger, die Zuneigung derer, welche von der Noth nicht getroffen worden, zu den dürf-

ſigen iſt je thätiger ſie am demſelben Gemeinweſen theilnehmen um deſto inniger und organiſirter. Was aber die Unzufriedenheit betrifft: ſo wird dieſe weit eher eine kräftige und ordnungsmäßige Reaction auf die Geſetzgebung hervorbringen, als eine irgend allgemeine Auswanderungsluſt entſtehn könnte, und die Auswanderung wird immer, außer wo ſie eine Naturnothwendigkeit iſt, nur eine ſporadiſche Krankheit bleiben, gegen welche man keine öffentliche Vorkehrungen zu treffen, ſondern ſie der 42
Privatpraxis zu überlaſſen pflegt. Steht aber ein Staat noch auf der Stufe, den größten Theil ſeiner Einwohner mehr als Werkzeuge und Mittel zu den ſogenannten Staatszwekken anſehen zu müſſen: dann tritt auf das ſtärkſte jene Betrachtung der kritoniſchen Geſetze ein, wie viel jeder einzelne den Staat ſchon gekoſtet habe um ihn bis zu einem gewiſſen Grade der Brauchbarkeit auszubilden. Und weil von dieſer Seite angeſehen jeder für den Staat einen Werth hat, der mehr oder weniger von ſeiner Geſinnung unabhängig nur auf ſeinen Talenten und Fertigkeiten ruht, ſo kann die Regierung wol nicht geneigt ſein ſich in ihren Mitteln und Werkzeugen ſchwächen zu laſſen, und wird alſo die Auswanderung ſo beſchränken, wie es ihren hauptſächlichſten Zwekken gemäß iſt. Dieſe ſind aber auf der einen Seite die kriegeriſchen der Vertheidigung und des Angriffs; und von dieſer Seite hängt dann das Auswanderungsverbot an der nicht erloſchenen Wehrpflichtigkeit des Bürgers. Auf der andern Seite beſtehen die friedlichen Zwekke eines ſolchen Staates größtentheils in der Herbeiſchaffung der nöthigen Kräfte und Mittel um zu regieren und um vorkommenden Falls ſich vertheidigen und angreifen zu können. Hiezu nun ſind freilich die gänzlich herumtergekommenen und ihrer Mittel beraubten einzelnen ſelbſt nur unſichere und geringe Mittel; und dieſe wird daher auch ein ſolcher Staat in Zeiten der Noth um ſo lieber gehen laſſen, als er die Ueberväkerung als eine wiederkehrende anſieht, und noch keine Ausſicht hat der Noth bald genug ein Ende zu machen. Was

aber die beſſeren betrifft, ſo wird er ſich um ſo mehr auf die Seite des Verbots neigen, als er Hoffnung hat die Umſtände zu beſiegen, und bis dahin durch Reiz- oder Zwangsmittel einen Theil des Ueberfluſſes von den wohlhabenden auf die dürftigen abzuleiten. Wenn man aber in mehreren Staaten eine in der Mitte zwiſchen Freiheit und Verbot liegende Maaßregel antrifft, nämlich die Beſchazung der auswandernden: ſo läßt ſich dieſe auf eine zwiefache Weiſe erklären. Entweder beruht ſie auf der Betrachtung, daß jeder Dienſt, welchen ein einzelner unabhängig von ſeiner Geſinnung dem Staate leiſten kann, da wo einmal Theilung der Arbeit und Umlauf der Dinge organiſirt iſt, auch von andern kann übernommen werden, wenn man ihnen nur das allgemein geltende Tauſchmittel anzubieten weiß. Von dieſem alſo behält man zu dieſem Behuf eine angemeſſene Menge
43 von dem Vermögen des abziehenden zurükk, der ſich alſo dadurch auf die rechtlichſte Weiſe von den Pflichten, die er als Werkzeug des Staats gegen denſelben hatte, loskauft. Oder man kann auch die Beſchazung geradezu als einen Impoſt anſehen, wodurch man, wie die Ein- und Ausfuhr anderer, ſo hier der menſchlichen Waare, verhindern will. In beiden Fällen wäre es grauſam die Beſchazung gegen diejenigen anwenden zu wollen, welche aus Noth auswandern; aber in beiderlei Sinne kann ſie angewendet werden theils gegen das Auswandern der Mißvergnügten, theils gegen das ſporadiſche derer die launenhaft oder aus perſönlichen Gründen mit Aufopferung ihres Volksgefühls anderwärts etwas beſſeres erwarten.

Je mehr endlich ein Staat ſeine Einwohner als Werkzeuge und Mittel betrachtet, um deſto weniger kann es ihm gleichgültig ſein, wenn ſie wandern, wohin es geſchieht. Denn ſie können einem künftigen Feinde zuwachſen, und hierauf bezieht ſich gegenüber dem Verbot ſowol als der Beſchazung die Freizügigkeit, welche die Freiheit der Auswanderung ausnahmsweiſe zwiſchen einzelnen Staaten gegenſeitig geſtattet, welche eben dadurch

zu erkennen geben wollen, daß ſie ſich zu einander gutes verſehen, oder ſich gar für ſo verwandt halten, daß ſie durch einen gegenſeitigen Austauſch von Individuen nichts verlieren können. Wenn wir in dieſer Hinſicht beſonders auf unſere deutſchen Angelegenheiten ſehn, auf die Einheit des Volkes in Sprache Geſinnung und Sitte, und auf die Verſchiedenheit der willkührlich nicht einmal nach den natürlichen Unterabtheilungen des Volkes oder Bodens begrenzten Staaten: ſo ſollte man ſich wundern, daß auch hier zwiſchen den einzelnen Staaten die Freizügigkeit beſonders bedungen wird, und nicht durch ein allgemeines Bundesgeſez die unbedingte Freiheit der Auswanderung innerhalb der Grenzen des gemeinſamen Volksvaterlandes feſtſteht, oder wenn einmal jenes ſein ſoll, erſcheint es noch wunderbarer, daß auf dieſelbe Weiſe wie zwiſchen deutſchen Staaten unter ſich auch Freizügigkeitsverträge zwiſchen deutſchen Regierungen und fremden geſchloſſen werden, als ob jemals dieſe Verhältniſſe gleich ſein könnten, und als ob nicht durch eine ſolche Gleichſtellung das natürliche Bewußtſein müßte irre gemacht werden. — Die nach Abtretungen oder Ländertauſchen gewöhnliche auf eine beſtimmte Zeit ausbedungene Freiheit der Auswanderung hingegen deutet darauf, daß man das friedliche Verhältniß zwiſchen beiden nicht für dauernd halte, weshalb denn in einer ſichern Friſt jeder müſſe entſchloſſen ſein, wem von beiden er angehören wolle; und dieſe Maaßregel iſt unſtreitig, da hier größtentheils an eine Auswanderung im großen gedacht wird, um deſto richtiger, je größer die Verſchiedenheit beider Völker und ihrer Verfaſſungen iſt.

# VIII.

# Ueber die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffes.

Vorgeleſen den 4. März 1819.

In meinen Grundzügen einer Kritik der bisherigen Sittenlehre habe ich durch eine vergleichende Zuſammenſtellung zu zeigen verſucht, wie wenig bis dahin noch die Sittenlehre als Wiſſenſchaft fortgeſchritten geweſen. Eine Fortſezung ſolcher Kritik in Beziehung auf das, was ſeit jener Zeit auf dem Gebiete der Sittenlehre erſchienen iſt, würde ich, auch wenn deſſen mehr wäre und lohnenderes, wenigſtens für jezt nicht beabſichtigen. Vielmehr hatte ich darauf gerechnet, ſchon früher der bekannten Aufforderung nach Vermögen Folge zu leiſten, daß wer zerſtöre auch wieder aufbauen müſſe, obgleich ich ſie aus dem auch auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete ganz zwekkmäßigen Grundſaz der Theilung der Arbeit zurükkweiſen könnte. Allein wiewol ich ſchon ſeit langer Zeit in der Ausarbeitung eines eignen Entwurfs der Sittenlehre begriffen bin, bei welchem es dann darauf ankommen müßte, ob und mit welchem Erfolg ich an ihm ſelbſt eine ähnliche Kritik geübt, wie dort an meinen Vorgängern: ſo ver-

zögert ſich doch die Vollendung dieſer Arbeit ſo ſehr über die Gebühr, daß es mir wenigſtens angemeſſen ſcheint, endlich einmal, wenn auch nur ſo weit es ſich in einer Abhandlung von dieſem Umfange thun läßt, an einem einzelnen Punkte eine Probe mitzutheilen von dem Verfahren, welches ich einzuſchlagen gedenke, ob es wol geeignet ſein mag, dem mannigfaltigen Tadel auszuweichen, den jene Kritik über die bisherigen Syſteme ausgeſprochen hat. Es iſt der Begriff der Tugend, welchen ich hiezu gewählt habe.

Das unerfreuliche Ergebniß jener Unterſuchung war nämlich, daß in der bisherigen Behandlung der Sittenlehre die Begriffe weder gehörig von einander geſondert noch gehörig unter einander verbunden wären. Wollen wir nun von dieſer Ueberzeugung aus eine neue Darſtellung verſuchen: ſo iſt wol die erſte vorläufige Maaßregel die, daß wir uns von der vergleichenden Betrachtung der Begriffe ſelbſt zur Beurtheilung des Verfahrens wenden, welches bei Bearbeitung des Gegenſtandes iſt beobachtet worden, und daß wir uns die Frage vorlegen, welche Fehler die Sittenlehrer wol begangen haben mögen, aus denen jener ungünſtige Zuſtand der Wiſſenſchaft hervorgegangen iſt. Dieſe Frage iſt natürlich ſehr ſchwierig, und, weil der Abweichungen vom rechten Wege ſo viele ſein können, kaum durch Eine Antwort im ganzen zu erledigen. Was ſich aber darüber in Bezug auf den jezt vorliegenden Theil des Ganzen im allgemeinen ſagen läßt, ſcheint mir folgendes zu ſein. Zwei Umſtände haben zuſammengewirkt um die Darſtellung des ſittlichen unter dem Begriffe der Tugend zu verwirren. Der eine iſt eine allgemeine auch in andern Theilen dieſer und verwandter Wiſſenſchaften ſichtbare Einſeitigkeit der Betrachtungsweiſe. Ueberall nämlich, wo um einen Gegenſtand zur Anſchauung zu bringen ein Syſtem von Begriffen aufgeſtellt wird, iſt der Gegenſaz von Einheit und Vielheit die herrſchende Form, ſei es nun daß das Verfahren mehr ſo erſcheine daß die Vielheit unter eine Einheit

gebracht, oder ſo daß die Einheit in eine Vielheit zerſpalten wird. Iſt ein Gegenſtand nur als Einer vorgelegt: ſo iſt unter der Form des Begriffes nichts von ihm zu ſagen, als daß ſeine Erklärung aufgeſtellt wird; wie ſehr aber, und auf welche Weiſe das unter die Erklärung gehörige unter ſich verſchieden, alſo vieles, ſein kann, das wird nicht ausgemittelt. Sieht man dagegen nur die Vielheit, ſo kann man zwar mit den Einzelheiten, aus welchen ſie beſteht, daſſelbe thun wie dort; aber wie dieſe unter ſich zuſammen gehören, und von andern getrennt, alſo Eines, ſind, das kann nicht erhellen. Die wiſſenſchaftliche Darſtellung unter dieſer Form beruht alſo ganz auf der Gabe, Einheit und Vielheit zuſammen zu ſchauen und in einander zu verwandeln. Es giebt aber im Gegenſaz zu dieſer Richtung zwei Einſeitigkeiten der Betrachtung, die eine, welche nur Einheit überall ſieht und die Vielheit für bloßen Schein erklärt oder für verworrenes und der Betrachtung unwerthes; die andere, welche nur Vielheit ſieht, und die Einheit für Schein erklärt oder für willkührliches Zuſammenwerfen. Beide finden wir ſchon im Alterthume, oder genauer zu reden nur im Alterthume in jener vollſtändigen Ausbildung, wegen der man die eine die pantheiſtiſche, die andere die atomiſtiſche nennen kann. Im einzelnen aber finden wir ſie häufig auch in ſolchen philoſophiſchen Darſtellungen, welche ohnerachtet einer vielleicht unleugbaren Verwandtſchaft der Grundanſicht dennoch mit keinem von jenen beiden Namen belegt zu werden pflegen. Und ſo haben ſich beide Einſeitigkeiten auch zu allen Zeiten auf unſern Gegenſtand geworfen. Die Frage, welche im Alterthume ſchon ſo oft behandelt wurde, ob die Tugend Eine ſei oder viele, iſt nichts anderes als das natürliche Ergebniß aus dem Streite jener unvollſtändigen Betrachtungsweiſen. Denn die natürliche Vorausſezung für jeden, der den Tugendbegriff zu einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung brauchen wollte, könnte doch nur die ſein, die Tugend müſſe Eines und vieles ſein in verſchiedener Hinſicht. Aber hat

der eine vermöge der einen Einſeitigkeit geſagt, die Tugend iſt nur Eine, und folglich iſt ſie überall entweder ganz oder gar nicht; der andere vermöge der anderen, die verſchiedenen Tugenden haben gar nichts mit einander zu ſchaffen, ſondern der eine beſitzt dieſe von ihnen der andere jene, jeder nur vermöge ſeiner beſonderen Einrichtung, und die höchſte Kunſt beſteht nur darin, die Menſchen ſo zuſammenwirken zu laſſen, daß ihre verſchiedenen Tugenden einander ergänzen: dann entſteht freilich zunächſt die Frage, welcher von beiden Recht habe, und iſt ein neues Zeichen, daß die beiderlei Anſichten vereinigende Gabe das viele in ſeiner natürlichen Zuſammengehörigkeit und das Eine in ſeiner natürlichen Getheiltheit zu ſehen, in der Unterſuchung nicht walte. Eine geringere Wirkung derſelben Einſeitigkeiten iſt dieſe, wenn zwar zuſammengehöriges verknüpft, und das in verſchiedene Geſtalten verſchiebbare getheilt wird, aber auf eine ſolche Art, daß die Erklärungen der größeren Einheit und der untergeordneten Einzelheiten nicht ſo mit einander zuſammenſtimmen, daß eines aus dem andern verſtanden, und alſo in unſerm Falle begriffen werden könne, wie die aufgeſtellten einzelnen Tugenden den allgemeinen Begriff der Tugend erſchöpfen, und wie der aufgeſtellte allgemeine Begriff dasjenige ausdrükke, was die einzelnen Tugenden gemeinſames haben. Und dieſes eben wird man weder beim Ariſtoteles, noch bei den Stoikern, noch bei einem von den neueren, ſo viele deren noch mit dem Tugendbegriffe verkehrt haben, auf eine befriedigende Weiſe finden. Wer alſo eine neue Darſtellung verſuchen will, der muß zuerſt dieſe Einſeitigkeit zu vermeiden ſuchen, und nicht den allgemeinen Begriff der Tugend für ſich und die Erklärungen der einzelnen Tugenden wieder für ſich zu Stande bringen, ſondern beide nur in Beziehung auf einander, ſo daß er mit keinem allgemeinen Begriff der Tugend zufrieden iſt, es ſei denn ein ſolcher, in welchem er ſchon die Theilungsgründe erblikkt, nach denen ſich die einzelnen Tugenden ableiten und ordnen laſſen, und ſo auch mit keiner Erklärung einer

einzelnen Tugend, es ſei denn daß er darin dasjenige nachweiſen könne, was nur von einer beſchränkenden Beſtimmtheit befreit werden darf, um in dem allgemeinen Begriffe der Tugend gefunden zu werden.

Der andere Umſtand aber, welcher der Behandlung des Tugendbegriffes nachtheilig geworden, ſcheint dieſer zu ſein. Es finden ſich in der Sprache eine große Menge Bezeichnungen lobenswürdiger oder beliebter menſchlicher Eigenſchaften, in Bezug auf welche es ſcheint als könne der Sittenlehrer zu einem von beiden angehalten werden, entweder ihnen ſämmtlich einen Plaz anzuweiſen in dem Syſtem von Tugenden, welches er aufſtellt, oder ſeine Gründe anzugeben, warum er einige ausſchließt. Je mehr nun in jenen Bezeichnungen das öffentliche Urtheil ſich ausſpricht, und gerade am meiſten in Beziehung auf das öffentliche und geſellige Leben die Sittenlehre bearbeitet wurde; oder, wenn wir auf die neueren Zeiten ſehen, je mehr man die unbedingte Richtigkeit des ſittlichen Gefühls vorausſezte, und je mehr die philoſophiſche Behandlung der Sittenlehre nichts anderes ſein zu dürfen glaubte, als nur eine genauere Verſtändigung über dasjenige was im ſittlichen Gefühle enthalten ſei: um deſto weniger wagte man es von den geltenden Begriffen löblicher Eigenſchaften einige aus dem Verzeichniß der Tugenden auszuſchließen, ſondern hielt ſich ſtreng verpflichtet einem jeden ſeinen Plaz anzuweiſen. Daher denn die ungeordneten Haufen von Tugenden ſchon beim Ariſtoteles, und die ganz willkührlich gebildeten Stellen derſelben bei den Stoikern, und eben ſo bei den neueren. Denn wenn z. B. Ariſtoteles und die Stoiker nicht ganz dieſelben Tugenden aufſtellen, ohnerachtet beide demſelben Volk angehören, und die ältere ſtoiſche Schule auch im weſentlichen noch demſelben Zeitalter: ſo muß man dieſes mehr grammatiſch anſehen, daß nämlich, wie denn die im gemeinen Leben erzeugten Ausdrücke immer ſchwankend ſind, die eine Schule eine andere Synonymie angenommen als die andere. Nun iſt aber offenbar,

daß gerade im öffentlichen Leben die Eigenſchaften der handelnden Perſonen nach ganz anderen Geſichtspunkten aufgefaßt werden als nach dem auf welchen die wiſſenſchaftliche Sittenlehre ſich ſtellen muß; und eben ſo liegt zu Tage daß das ſittliche Gefühl nicht immer und überall ſich auf dieſelbe Weiſe äußert, ſo wie daß auch im geſelligen Leben über die ſich dort bildenden 7
Urtheile öfters Zweifel entſtehen können, ob es auch das ſittliche Gefühl geweſen, welches ſich geäußert, oder ein anderes. Alle Begriffe aber über einen Gegenſtand, die von einem andern Intereſſe aus, als dem, daß er rein und vollſtändig ſoll erkannt werden, ſind gebildet worden, haben keinen Anſpruch darauf in eine wiſſenſchaftliche Darſtellung aufgenommen zu werden. Sie gehören einer andern Reihe an, in welcher ſie wahr und richtig ſein mögen, aber auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet muß ihre Einmiſchung nothwendig Verwirrung anrichten. Daher ich auch in Bezug auf jene Begriffe nicht einmal die zweite Forderung gelten laſſen kann, daß der Sittenlehrer verpflichtet ſei einzeln nachzuweiſen, warum er dieſe im gemeinen Leben gültigen Begriffe in das Syſtem der ſeinigen nicht aufnehme. Vielmehr iſt ja offenbar ſolche Begriffe zu würdigen erſt ein weit ſpäteres Geſchäft, und kann nur gelingen, nachdem die wiſſenſchaftlich begründeten Begriffe aufgeſtellt ſind; denn jenes iſt zugleich die Würdigung des ſittlichen Zuſtandes desjenigen Volkes und Zeitalters, in welchem ſolche Begriffe ihre Geltung erlangt haben; und hiezu müſſen eben die wiſſenſchaftlichen Begriffe den Maaßſtab enthalten. Wer aber beide Geſchäfte nicht trennt, ſondern ſeinen allgemein aufgeſtellten Tugendbegriff durch Anwendung auf alle jene oft politiſche oft ökonomiſche oder ſonſt lebenskünſtleriſche Begriffe rechtfertigen will, der wird ſich ſein Geſchäft ohnfehlbar verderben; ja was er irgend an ſich hat von einer jener beiden Einſeitigkeiten, das wird dadurch begünſtigt. Iſt er geneigt nur die Einheit genau und richtig zu ſehen, ſo wird er durch jenes verworrene Gemenge nur um ſo ſicherer überredet, es gebe außer

der Einheit keine beſtimmte Vielheit, ſondern nur die unbeſtimmt in einander ſich verlaufende Unendlichkeit der einzelnen Erſcheinungen, und eben ſo umgekehrt. Deshalb aber iſt keinesweges meine Meinung, daß die Begriffe einzelner Tugenden, welche der Sittenlehrer unabhängig von jenen im gemeinen Leben üblichen auf ſeinem eigenen Wege findet, müßten mit neuen und unerhörten Namen bezeichnet werden, welches allerdings auf ſeine Tugenden den Verdacht werfen würde, als wären ſie ganz und gar erſonnen. Sondern dieſes nur meine ich, daß allerdings, wenn er ſeine Begriffe gebildet hat, er die Zeichen dazu aufſuchen ſoll in dem vorhandenen Schaz der Sprache, und ſich fragen, ob er nicht eben dieſes, was er jezt gedacht, oft ſo und ſo genannt habe; und wie ſonſt der platoniſche Sokrates gethan, ſoll er auch andere, entweder unmittelbar oder indem er an ihren Reden und Schriften anklopft, fragen, ob ſie nicht auch etwas ſo nennen, und ob es nicht daſſelbe ſei, was auch er ſonſt ſo genannt; und wie dann er ſelbſt und andere das gefundene am meiſten und ſicherſten genannt haben anderwärts, ſo ſoll er nun daſſelbe auch in ſeinem Syſtem nennen, und das Wort zum Zeichen dieſes Begriffs ſtempeln; wodurch er zugleich zu erkennen giebt, daß es noch andere Gebrauchsweiſen des Wortes geben könne, mag nun dabei daſſelbe gedacht aber falſch angewendet worden, oder auch wol ganz andres gedacht und nur einer falſchen Aehnlichkeit zu Liebe daſſelbe Zeichen gebraucht worden ſein, und daß er dieſe ſammt und ſonders gar nicht zu vertreten geſonnen ſei. Hält er nun aber mit ſeiner Begriffsbildung inne, und es bleiben ihm dann auch noch ſo viele Wörter übrig, deren er ſich zwar erinnern muß, wenn er ſich fragt was für vortreffliche Tugenden unter den Menſchen ſeiner Zeit und ſeines Volkes im Umlauf ſeien, die er aber doch in ſeinem Umkreiſe von Begriffsbildung nicht anzubringen weiß: ſo ſoll er ſich um dieſe weder ſo viel kümmern, daß er deshalb Furcht bekäme, er hätte wol die rechte Tugend nicht gefunden, noch auch ſo wenig, daß er ſie gehen

ließe wohin ſie wollten; ſondern er ſoll ihnen auflauern, um zu ſehen ob ſie etwa bei einer noch weiteren Vereinzelung der Begriffe, die er noch nicht unternommen hat, ihren Plaz finden wollen, oder ob ſie einem andern Theil der ſittlichen Darſtellung angehören, oder wol gar einem ganz andern Gebiete. Hat er ſie nun lange genug beobachtet, ſo wird ihm dieſes gewiß nicht entgehen, und er wird ſein zweites Geſchäft an ihnen vollbringen können, nämlich die Reinigung und Sichtung der Sprache, welches allerdings ſeinem erſten nicht wenig zu Hülfe kommt. — Von der Anwendung dieſer beiden Regeln nun will ich verſuchen das Beiſpiel zu geben, ſo gut es ſich außerhalb des geſchloſſenen Zuſammenhanges, das heißt, ohne ſtreng genommen von vorn anzufangen, thun läßt, und natürlich indem ich, um nicht die Grenzen einer Abhandlung zu überſchreiten, nur bei der erſten Abſtufung der Begriffe ſtehen bleibe.

Dieſes nun muß ich mir, weil ich nicht von vorn anfangen kann, gleich vorausnehmen, und kann mich nur darauf berufen, daß es theils aus dem angeführten Buche ſo deutlich hervorgeht als ich es irgend darzuſtellen im Stande bin, theils auch jeder für ſich es finden und alſo leicht ohne weiteres zugeben wird, daß nämlich die drei gepaarten Begriffe, Gutes und Uebel, Tugend und Laſter, pflichtmäßiges und pflichtwidriges Handeln, ſich ſo gegen einander verhalten, daß jedes Paar für ſich allein in ſeiner Vollſtändigkeit gedacht das ſittliche ganz ſezt und ganz aufhebt, ſo daß auch die übrigen Paare nothwendig mit geſezt ſind; auf die Weiſe daß, ſind alle Güter geſezt, die in ſittlichem Sinne ſo können genannt werden, dann nothwendig, ſo wie alle Uebel in demſelben Sinne ausgeſchloſſen ſind, ſo hingegen alle Tugenden als vorhanden gedacht werden müſſen, und alle pflichtmäßigen Handlungen; Laſter aber und pflichtwidrige Handlungen gar nicht, oder ſonſt könnten auch die Güter nicht da ſein, ſondern es müßten Uebel entſtehen. Eben ſo wenn man zuerſt alle Tugenden in allen denkt, oder nichts als pflichtmäßige

Handlungen auf allen Punkten und in allen Augenblikken, alsdann eben ſo wie oben das übrige alles mit geſezt, das Gegentheil aber ausgeſchloſſen ſein muß. Denn das wird wol niemand glauben, daß wenn alle Tugenden in allen Menſchen wirkſam wären, daraus Uebel in der Welt entſtehen könnten oder pflichtwidrige Handlungen, noch dieſes, daß das Gute eben ſowol aus pflichtwidrigen Handlungen entſtehen und dabei beſtehen könne als aus und bei pflichtmäßigen, und was nun weiter folgt. Das zweite muß ich mir eben ſo geben laſſen, daß nämlich demohnerachtet Gut, Tugend und Pflicht nicht an und für ſich daſſelbe ſei, ſondern jeder, wenn er das eine nennt, etwas anderes meine, als wenn das andere. Woraus von ſelbſt folgt, daß auch nicht eine einzelne Tugend einzelne beſtimmte pflichtmäßige Handlungen oder Güter nothwendig bedinge; ſondern das obige, daß wenn alle Tugenden in allen geſezt ſind, auch alle und lauter pflichtmäßige Handlungen geſezt ſein müſſen, entſteht vielmehr daher, weil in jeder pflichtmäßigen Handlung alle Tugenden des handelnden ſind, und jede Tugend auch an allen pflichtmäßigen Handlungen ihres Beſizers Antheil hat, und eben ſo mit den Gütern. Wenn nun hieraus hervorgeht, daß weil jeder dieſer Begriffe das ſittliche ganz darſtellt und dennoch etwas anderes bedeutet, jeder es in einer andern Beziehung darſtellen muß: ſo iſt nun die nächſte Frage die, in welcher Beziehung denn der Tugendbegriff das ſittliche darſtelle. Und auch hier nehme ich mir, weil ich nicht von vorn anfangend zeigen kann, ob und warum dieſe drei Begriffe und nur dieſe von gleicher Geltung beſtehen, ganz unbeſorgt dieſes zum voraus, daß im Tugendbegriff das ſittliche dargeſtellt werde als Kraft, welche in dem einzelnen Leben ihren Siz hat. Denn ſo reden wir alle von der Tugend als von etwas im Menſchen, und zwar woraus ſeine Handlungen hervorgehen nicht nur, ſondern auch woraus Handlungen gewiſſer Art nothwendig hervorgehen müſſen, indem eine unthätige Tugend niemand denken kann; und möchte wol nie-

mand viel einwenden, wenn wir die Erklärung des Zenon von ἦθος, es ſei die Quelle des Lebens, woraus die einzelnen Handlungen hervorgehn, auf den allgemeinſten Begriff der Tugend anwendeten, denn dieſe iſt eben die ſittliche Lebensquelle *). Reden wir aber auch von Tugenden eines Volkes, ſo betrachten wir alsdann gewiß dieſes ebenfalls als ein einzelnes Leben, aus deſſen Kraft ſowol die einzelnen Menſchen ſolche werden, als die gemeinſamen Handlungen hervorgehen, welche das Gepräge jener Tugenden tragen.

Dieſes nun vorausgeſezt entſteht uns die Aufgabe. Wenn die Tugend im allgemeinen überall und in allen dieſelbe, und alſo nur eine iſt; ſoll aber das ſittliche in ſeiner ganzen Fülle aus der Vollſtändigkeit aller Tugenden beſchrieben werden, zugleich ein mannigfaltiges ſein muß, und zwar nicht nur dem Orte nach, ſofern dieſelbe Tugend in verſchiedene Menſchen iſt, ſondern auch in jedem einzelnen, in eine Mannigfaltigkeit getheilt: ſo muß beſtimmt werden, wie ſie dann getheilt werden ſoll, um zugleich eines und vieles zu ſein. Die Löſung dieſer Aufgabe muß angefangen werden mit einem Saz, wovon ich mich hier, da ich ihn nicht, ohne noch viel weiter zurükkzugehen, aus der Quelle ableiten kann, nur auf die allgemeine Zuſammenſtimmung berufen muß, daß nämlich alle, welche überhaupt von Tugend reden, es nur thun in Vorausſezung eines zwiefältigen im Menſchen, eines höheren und niederen, vernünftigen und unvernünftigen, geiſtigen und ſinnlichen, oder himmliſchen und irdi-

*) Stob. II. cp. VII. οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι. Man könnte freilich ſagen, das Wort ἦθος entſpreche mehr unſerm Wort Geſinnung, und dieſes bedeute mehr die individuelle Art die Pflicht zu conſtruiren: allein dieſes gilt nur ſofern das Wort als ein mannigfaltiges gebraucht wird, ſofern man von einer Geſinnung redet, oder gar von einer guten und ſchlechten. Die ſittliche Geſinnung aber ganz im allgemeinen und die Tugend ganz im allgemeinen können hier einander unbedenklich ſubſtituirt werden.

ſchen, oder wie andere es anders benennend doch immer im weſentlichen daſſelbe dabei meinen. Wer aber eine ſolche Zwiefältigkeit im Menſchen nicht annähme, der könnte zwar wol, wenn er einen Menſchen mit dem andern oder einen Augenblick mit dem andern vergleicht, Stärke und Schwäche unterſcheiden, oder Vollkommenheit und Unvollkommenheit, oder ſonſt wie beſſeres und geringeres; von Tugend und Untugend aber im Sinn unſerer Sprache und Sitte könnte er eigentlich nicht reden. Eben ſo auch, wer beides zwar unterſchiede im Gedanken, meinte aber daß beides ſchon von Natur immer und zwar entweder in allen auf gleiche Weiſe vorhanden und vereinigt wäre, oder wenigſtens daß die Verſchiedenheit des Verhältniſſes nur von äußeren Umſtänden abhinge und gar nichts innerliches ſei, auch der könnte nicht von Tugend reden. Sondern der Begriff der Tugend ſezt
11 nothwendig voraus, nicht zwar daß ein Menſch ſein könne weder durch das höhere allein ohne das niedere, noch durch das niedere allein ohne das höhere, aber doch daß großer Raum ſei für Verſchiedenheit in dem Zuſammenſein beider. Und nur dasjenige Zuſammenſein beider iſt die Tugend, worin das höhere gebietet und das niedere gehorcht, das umgekehrte aber iſt das Gegentheil. Iſt nun dieſes, ſo müſſen wir jedes Zuſammenſein beider anſehen als zuſammengeſezt einmal aus ihrer Zuſammengehörigkeit, und aus ihrer Verſchiedenheit, welche in Bezug auf das Gebieten der einen und Gehorchen der andern als ein Widerſtand aufgefaßt werden muß. Dieſes nun giebt uns den einen Theilungsgrund, und die Tugend wird uns zuvörderſt eine zwiefältige, in wiefern ſich in der Herrſchaft des höheren über das niedere ausdrükkt die Zuſammengehörigkeit, und in wiefern ſich darin ausdrükkt der Widerſtand. Ich möchte die erſte nennen die belebende Tugend, welche ohne dieſe nicht geſezt wäre, die andere aber die bekämpfende Tugend, indem durch dieſe der Widerſtand bezwungen wird, weil ſonſt ja keine Herrſchaft des höheren über das niedere ſich zeigen könnte im Widerſtande des lezteren. Niemand wird

dieſe Verſchiedenheit leugnen können; denn es iſt eine andere Thätigkeit wodurch unmittelbar die Zuſammengehörigkeit ſich offenbart, wenn gleich auch mittelbar dadurch der Widerſtand gedämpft wird, und eine andere wodurch unmittelbar der Widerſtand ſich verringert, wenn gleich auch in ihr ſich mittelbar die Zuſammengehörigkeit offenbart. Aber die Einheit wird nicht aufgehoben durch dieſe Verſchiedenheit, denn in beiden iſt das Herrſchen des höheren, und auch in einem und demſelben einzelnen Leben werden beide nicht können getrennt ſein, indem die belebende Tugend nicht ans Licht kommen könnte ohne die bekämpfende zu üben, und dieſe wiederum nicht geübt werden ohne die belebende ans Licht zu bringen. Denn ſezen wir das höhere im Menſchen thätig, ſo muß, wenn der Widerſtand überwunden iſt, die Angehörigkeit des niederen in der Erſcheinung frei werden, ſonſt wäre nicht nur das Element des Widerſtandes im niederen, ſondern das niedere ſelbſt vernichtet. Doch dieſes kann erſt zur Anſchaulichkeit gebracht werden, wenn wir noch den andern Theilungsgrund der Tugend hinzunehmen. Nämlich wenn wir davon ausgehen daß ſie die ſittliche Kraft ſei im einzelnen Leben: ſo müſſen wir auch ſehen was das einzelne Leben iſt. Dieſes nun ſteht, indem es immer nur beziehungsweiſe vereinzelt iſt, und nie vollkommen, mit dem Ganzen in einem beziehungsweiſen Gegenſaz, der ſich in einer ſtets erneuerten Wechſelwirkung offenbart, in welcher einmal auf das einzelne eingewirkt wird von außen und es alſo leidend iſt, aber als lebendes nicht ohne Gegenwirkung, was wir die Empfänglichkeit nennen, das anderemal das einzelne von innen etwas nach außen wirkt, was wir die Selbſtthätigkeit nennen, aber weil beſchränkt und einzeln auch nicht ohne Gegenwirkung zu erfahren, welche dann daſſelbe Spiel wieder von neuem beginnt. In dem Menſchen nun, wie auch ſchon das niedere in ihm das Gepräge an ſich trägt, iſt das einzelne Leben als ein bewußtes und ſich bewußt werdendes gegeben und erſcheint dem zu Folge weſentlich in zwei Geſtalten; die eine iſt

das bewußte Inſicheinbilden, worin die Empfänglichkeit, die andere das bewußte aus ſich heraus in die Welt hinüberbilden, worin die Selbſtthätigkeit vorherrſcht. Das erſte von beiden nennen wir auch das Erkennen oder Vorſtellen, denn auf die Unterſchiede dieſer Ausdrücke kommt es hier nicht an, das andere aber das Handeln, ſei es nun mehr wirkſam oder darſtellend. Iſt nun dieſe Zwiefältigkeit die allgemeine Form aller Lebensthätigkeit: ſo folgt daß auch das geiſtige und vernünftige im Menſchen nicht kann das niedere beherrſchen als nur in eben dieſer Form. Und dieſes giebt daher eine zweite Eintheilung der Tugend, nämlich in eine vorſtellende und darſtellende. Die Verſchiedenheit beider wird niemand leugnen können, jeder aber auch zugeben daß die Einheit dadurch nicht aufgehoben wird; denn die Herrſchaft des Höheren über das Niedere iſt in beiden, jedoch eine andere in jedem. Und auch in demſelben einzelnen Leben werden beide niemals getrennt ſein. Denn die vorſtellende oder erkennende Tugend wäre nichts als ein träumeriſches ſich in ſich verzehrendes Grübeln, wenn ſie nicht in Darſtellung überginge; und die darſtellende wäre nichts menſchliches, geſchweige ſittliches, wenn ſie nicht auf dem Erkennen beruhte. Jedoch können in jedem einzelnen beide in einem andern Verhältniß ſtehen, ſo daß weil ein größtes im Erkennen verbunden ſein kann mit einem kleinſten im Handeln und umgekehrt, nicht jede auch an und für ſich das Maaß der anderen iſt. Wollte aber jemand die Verſchiedenheit ganz leugnen, und ſagen z. B. Denken könne nicht ſein ohne Reden, aber dieſes ſei ſchon ein Ausſichherausbilden, und kein Handeln könne, am wenigſten ſittlich, gedacht werden, welches nicht beſtändig auch ſelbſt im Denken oder Empfinden ſein müßte: ſo werde ich auch das noch annehmen können, und nur erwiedern, daß doch in umgekehrter Ordnung in dem einen erfüllten Augenblick dieſes und in dem andern das andere Geſchäft das Hauptwerk ſei und die Zugabe; welches zuzugeben niemanden zu viel dünken wird, mir aber genug iſt. Denn nun können wir das

Nez zuziehen und ſagen daß dieſe beiden Theilungsgründe ſich kreuzen, und daß die belebende Tugend, ſofern ſie vorzüglich erkennend iſt, die Weisheit heiße, ſofern aber aus ſich herausbildend heiße ſie die Liebe, die bekämpfende Tugend hingegen im Inſichhineinbilden ſei die Beſonnenheit, im Handeln aber die Beharrlichkeit. Außer dieſem Nez von Tugenden, wollen wir ſagen, ſei keine weiter geſezt, ſondern jede andere müſſe bei einer weiteren Theilung in einer unter dieſen ihren Ort finden. Ueber dieſe vier aber und die ihnen zugetheilten Benennungen will ich, in Bezug auf das obige, noch einige Bemerkungen hinzufügen.

Zuerſt alſo von der belebenden erkennenden Tugend, welche ich die Weisheit genannt. Der gewöhnliche Begriff den wir mit dieſem Worte verbinden iſt der, daß es ſei die Richtigkeit in der Beſtimmung der Zwecke. Dieſe Erklärung findet ſich freilich größtentheils in Beziehung geſezt mit einer verwandten Erklärung der Klugheit, daß dieſe nämlich ſei die Richtigkeit in der Beſtimmung der Mittel, und ſofern ſie gemacht iſt nur um die Unterſcheidung dieſes Begriffs von einem anderen durch einen Gegenſaz zu befeſtigen, könnte ſie ſchwerlich auf große Berückſichtigung Anſpruch machen. Indeß iſt ſie ſehr verwandt mit den Erklärungen, welche in dem ſtoiſchen Syſtem der Tugenden vorkommen, *φρόνησις ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὗ καὶ οὐδετέρων*, beſonders wenn man noch dazu nimmt *τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι* *). Eben dahin führen andere Erklärungen, welche geradezu ſagen die *φρόνησις* ſei die Wiſſenſchaft des Guten. So daß der Frage doch nicht auszuweichen iſt, wie ſich doch der Begriff, den wir durch das Wort bezeichnen wollen, zu dem gewöhnlichen Gebrauch deſſelben verhalte? Offenbar erſcheint der gewöhnliche weit beſchränkter, indem man Zweckbegriffe nur auf im engeren Sinne ſogenannte Handlungen zu beziehen pflegt, in unſerm Begriff aber alles lie-

*) Stob. Lib II. cap. VII. p. 102 und 104 Ed. Har.

gen muß, wodurch ſich im Bewußtſein das Belebtſein des niederen Vermögens im Menſchen durch das höhere beweiſet. Vergleichen wir zum Beiſpiel denjenigen Zuſtand des erfüllten menſchlichen Bewußtſeins in welchem es dem thieriſchen am nächſten kommt, wie wir ihn nicht etwa nur bei noch unentwickelten Organen in der Kindheit, ſondern auch bei rohen Menſchen im Zuſtand der organiſchen Reife finden, mit demjenigen in welchem, mehr oder weniger entwikkelt, die Anlage zur Wiſſenſchaft ſich offenbart: ſo werden wir ſagen müſſen, dieſes ſei aus der bele-
14 benden Thätigkeit des höheren entſtanden und jenes aus deſſen Unthätigkeit; kurz wo und in welchem Maaß wir in der vorſtellenden Thätigkeit den Vernunftgehalt finden, da ſagen wir walte das was wir Gewißheit nennen, wogegen jene Erklärungen vorzüglich vorkommen in Verbindung mit einer Unterſcheidung zwiſchen ſogenannten Verſtandestugenden und eigentlich ſittlichen, ſo daß wenigſtens der Umfang des Begriffes ein ganz anderer zu ſein ſcheint. Allein wenn wir die vorſtellende Thätigkeit nicht als einen bloß leidentlichen Zuſtand denken wollen, was ſie doch gewiß, wenigſtens überall wo Forſchung und Unterſuchung iſt, nicht ſein kann, ſo müſſen wir doch geſtehen, daß in dieſen erſtgenannten Fällen wenigſtens, ihr wie ein Wollen ſo auch ein Zwekk zum Grunde liegt: und daß, zumal auch Forſchen und Unterſuchen muß als Pflicht eingeſehen werden, und auch kein anderer ſittlicher Zwekk ohne Forſchen und Unterſuchung richtig kann beſtimmt werden, kein Grund abzuſehen iſt, warum die Beſtimmung dieſer Zwekke nicht im Gebiet derſelbigen Weisheit liegen ſolle; und es liegt alſo unſerer Bezeichnung in der That auch derſelbe Sprachgebrauch zum Grunde, nur allerdings in einem weiteren Umfange, bei welchem aber auch allein ſowol eine vollſtändigere Zulammenſtellung als auch eine geſundere Theilung möglich wird. Dieſer Umfang unſeres Begriffs ſcheint ſich aber noch mehr zu erweitern wenn wir bedenken, daß erſtlich was der Wiſſenſchaft recht iſt auch der Kunſt billig ſein muß,

und alſo auch das Entwerfen aller wahren und ächten Kunſtwerke eben ſo gut als das der eigentlichen Handlungen in das Gebiet der Weisheit fällt; zweitens aber auch das Gefühlsvermögen dem Bewußtſein angehört, und auch hier jene zwiefachen Erſcheinungen ſtatt finden, welche die Belebung des niederen durch das höhere ausſprechen und welche ſie verbergen, und ſo würde auch hier auf Seiten des Gefühls eben ſo wie auf Seiten des Verſtandes die Weisheit walten. Auch dieſes leugne ich nicht ab, daß ſich die Weisheit auch hieher erſtrekken müſſe; nur ſcheint mir auch dies ebenfalls dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn er ſich ſelbſt recht verſteht, vollkommen angemeſſen. Denn wer ſagt nicht, es ſei gerade der weiſe Mann, dem es nicht gezieme ſich von einem ſinnlichen Schmerz überwältigen zu laſſen. Dies iſt ja die gemeine Rede aller von dem älteſten Philoſophen an bis zu dem neueſten Weltmanne ſo Gott will. Wenn ich aber weiter frage, iſt denn das der weiſe Mann, welcher das ſinnliche Gefühl erſt gewaltig werden läßt, und es dann mäßigt? ſo wird wol auch die allgemeine Antwort ſein, daß, wiefern ein ſolcher zu loben ſei, er wol wegen einer andern Tugend, etwa der Mäßigung, gelobt werden möge, der weiſe aber ſei er nicht. Und ſo wird wol der weiſe nur der ſein können, in welchem das Gefühl von Anfang herein nicht etwa gemäßigt erſcheint, ſondern ganz anders conſtruirt iſt, ſo nämlich daß das ſinnliche gleich in ſeinem Entſtehen von einem höheren belebt ein ſittliches werde, und was ſich im Leben als ein voller Moment, als die Einheit des geiſtigen Pulsſchlages abſondern läßt, niemals durch ein ſinnliches allein erfüllt ſei. Wie nun die Abweichung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs darin gegründet iſt, daß er das ſittliche Gebiet überhaupt zu eng auffaßt, dies wird ſich am beſten von ſelbſt zeigen, wenn wir ähnliches auch in den andern Tugenden finden. Wie aber die Theilung des ſo erweiterten Begriffs anzugeben ſei, um die verſchiedenen Unterarten oder Geſtaltungen der Weisheit zuſammenhängend und vollſtändig dar-

zuſtellen, dies liegt jenſeits der Grenzen unſerer Unterſuchung. Ich wende daher um, in der Abſicht, nachdem ſo der Umfang des Begriffs der Weisheit, ſoweit es ſich durch Hervorhebung weniger Punkte thun ließ, ins Licht geſezt iſt, auch das Verhältniß deſſelben zu dem verwandten Gebiet der Beſonnenheit zu beſtimmen. — Hier aber muß ich zuerſt einem Mißverſtändniſſe, welches leicht entſtehen könnte, vorbeugen. Man mag nämlich auf die Art ſehen, wie die Weisheit ſich in dem eigentlich ſogenannten ſittlichen Handeln äußert, oder auf ihre Aeußerung im Gefühl oder im Vorſtellen: ſo erſcheint ſie nach dem obigen ſowol im einzelnen Menſchen, als in den größeren Theilen des menſchlichen Geſchlechtes, als ein wachſendes und allmählig ſich ausbildendes; und es könnte alſo leicht einer ſagen, in dieſem Wachſen muß ſie einen Widerſtand überwunden haben, ſonſt würde ſie ja urſprünglich oder plözlich geweſen ſein was ſie erſt geworden iſt und noch wird, und alſo erſcheint ſie ſelbſt überall, wo ſie iſt, als eine bekämpfende Tugend, und der aufgeſtellte Unterſchied zwiſchen dieſer und der belebenden, alſo der Weisheit und Beſonnenheit, iſt nichtig. Allein hierauf erwiedere ich, daß ich das Wort gern ſchenken will, wenn jemand behauptet, alles Werden und Wachſen, wenn man es auf eine Kraft zurükführe, ſeze eine Hemmung derſelben und alſo einen Widerſtand voraus; denn der Streit, der hierüber zu führen wäre, liegt wenigſtens nicht auf unſerm Gebiet, ſondern einem weit höheren. Aber dieſer Widerſtand, welcher die Form alles Werdens iſt, wenn er ſo heißen ſoll, iſt wenigſtens nicht derſelbe, auf welchen ſich die bekämpfende Tugend in ihrem Gegenſaz gegen die belebende bezieht. Denn nicht nur das niedere Vermögen des Menſchen iſt ein werdendes und wachſendes, ſondern der ganze Menſch, und ſo auch das ganze Volk, und was man ſonſt will, entwikkelt ſich aus der Bewußtloſigkeit, als gleichſam dem relativen Nichts, in das Bewußtſein, und das Zunehmen der Weisheit beruht nur auf dieſer Entwikklung der höheren belebenden Kraft ſelbſt, nicht

aber auf einem überwundenen Widerſtande der ſchon entwikkelten niederen. Wie denn auch in der Umgeſtaltung aller ſittlichen Verhältniſſe durch vollkommnere Zwekkbegriffe das ſpätere weiſere ſich zu dem früheren nicht ſowol als Zerſtörung deſſelben verhält, als vielmehr als Entfaltung, Entdekkung der vorher verkannten oder verborgenen tiefern Bedeutung. Und ſo bleibt von dieſer Seite die Weisheit in ihrer Trennung von der Beſonnenheit wol unangefochten ſtehen. Allein von einer andern Seite erſcheint es ſchwieriger beide getrennt zu erhalten. Wenn wir nämlich davon ausgehen, daß in allem was Einbilden in das Bewußtſein iſt, die Entwerfung der Zwekkbegriffe, oder wo ſich dieſes Wort nicht in ſeinem eigentlichen Sinne brauchen läßt, die Typen des Handelns der Weisheit zukommen: ſo kann auf demſelben Gebiet die Beſonnenheit nirgend anders ſein als in der Ausführung, und man könnte auch beide unterſcheiden als die entwerfende Tugend und die ausführende, und es iſt auch ganz natürlich, daß der Kampf, durch welchen die andere Tugend bezeichnet iſt, auf dieſem Gebiete überall ſein müſſe in der Ausführung, in welcher ſich theils andere Vorſtellungen zwiſchen eindringen können, theils die Trägheit und Unbeholfenheit des vorſtellenden Organs kann zu bekämpfen ſein. Aber um Entwurf und Ausführung zu ſcheiden, komme alles darauf an, wie man die Einheit der Handlung beſtimme, was man als Theil und was als Ganzes anſehe, welches auf die verſchiedenſte Weiſe geſchehen könne, ſo daß dadurch die aufgeſtellte Unterſcheidung der belebenden und bekämpfenden Tugend unmöglich wird. Dieſe Schwierigkeit iſt nicht abzuleugnen; aber ſie trifft eben ſo gut den gewöhnlichen Unterſchied zwiſchen Weisheit und Klugheit, wie er ſich auf Zwekk und Mittel bezieht, und iſt überhaupt wol überall, wo Tugenden getrennt werden ſollen, erſt zu überwinden. Wenn z. B. auch alle übereinſtimmen, daß es die Weisheit ſei, welche den Entwurf zu einem Feldzuge hervorbringt; es tritt aber hernach irgend ein Umſtand ein, der eine Bewegung

erfordert, welche in der urſprünglichen Idee nicht lag, und der Feldherr hat nun oder hat nicht die Geiſtesgegenwart dieſe Bewegung zu erfinden, gehört dieſes zur Weisheit oder zu einer andern Tugend, mag man nun ſagen zur Klugheit, wenn man die Bewegung als Mittel anſieht jenen Umſtand unſchädlich zu
17 machen, oder zur Beſonnenheit, wenn man ſie als einen Theil der Ausführung anſieht. Offenbar kann man das lezte ſagen, aber eben ſo auch das erſte, und dieſe Geiſtesgegenwart der Weisheit zuſchreiben, wie auch die Alten ihre ἀγχίνοια unter ihre φρόνησις ſtellten, wenn man nämlich dieſe Bewegung als eine eigene im Zuſammenhang mit dem Ganzen entworfene Handlung anſieht, deren Begriff ja wieder von ihrer Ausführung verſchieden iſt, und vor derſelben hergeht. Aber eben ſo könnte man auch rükwärts gehend ſagen, die Entwerfung des Feldzuges ſelbſt ſei ſchon zur Ausführung gehörig, und die Weisheit ſei hier nur in dem Herrſcher, der den Krieg im Zuſammenhange mit einer reinen und richtigen Idee von dem Wohl des Ganzen beſchließt. Ja noch mehr, auch ſchon den Beſchluß des Krieges, wie er denn wirklich beſonnener oder unbeſonnener auch ſchon dem gemeinen Sprachgebrauch nach kann gefaßt werden, könnte man nur zur Ausführung rechnen, und nur die beſtimmte und alles beherrſchende Vorſtellung von der Stufe der Selbſtſtändigkeit, welche der Staat unter ſeines gleichen einnehmen muß, als das Werk der größeren oder geringern Weisheit anſehen. Und eben dasſelbe ließe ſich mit leichter Mühe auch auf jedem andern Gebiet nachweiſen. So weit nun hat dieſes ſeine Richtigkeit, daß jede hiehergehörige Handlung der Weisheit ſowol zugeſchrieben werden kann als der Beſonnenheit, dieſer ſofern noch eine größere Handlung über der bezeichneten iſt, als deren Theil ſie angeſehen werden kann, jenes ſofern noch kleinere unter ihr ſtehen. Aber eben ſo gewiß iſt auch, daß nicht dieſelbe Anſicht der Sache zum Grunde liegt, wenn man das eine und wenn man das andere thut. Denn die eine läuft darauf hinaus, daß durch eine einzige

That, in welcher ſich gleichſam das höhere erkennende Vermögen ſeines niederen Organs bemächtiget, auch das ganze Bewußtſein des Menſchen von ſeiner Stellung in der Welt, mithin ſein ganzes Leben, in der Idee völlig beſtimmt ſei, und es nur noch auf diejenige Thätigkeit ankomme, welche wir der kämpfenden Tugend beigelegt haben. Die andere Anſicht geht darauf hinaus, daß es keine Unterordnung von Theilen in den ſittlichen Thätigkeiten gebe, ſondern jeder einzelne Moment auf einem gleich urſprünglichen Impuls des höheren Vermögens beruhe. Wer nun behauptet Weisheit und Beſonnenheit ſei nicht zweierlei ſondern eins, der ſagt eigentlich daß dieſe beiden Anſichten gleiche Wahrheit hätten, und man eine der andern ſubſtituiren könne. Allein dieſes möchte wol nur wahr ſein, wenn wir uns den Weiſen nach Art der Alten denken, der es eigentlich auch nicht geworden ſein kann, ſondern immer geweſen ſein muß; von dieſem möchte kein Grund ſein mehr das eine zu behaupten als das andere, 18 ſondern wir möchten eben ſo gut ſagen können ſein ganzes Leben ſei aus dem Einen Guß Einer tranſcendenten That, und auch es ſei die in jedem Moment ſich erneuende urſprüngliche Durchdringung, vermöge deren nichts in dem geiſtigen Organismus erſcheinendes genauer unter ſich zuſammenhänge, als jedes von einem beſondern Impuls abhängt. Dem erſcheinenden Menſchen aber iſt nur gegeben ſich dieſer Formel anzunähern, und alſo muß auch in der Tugend unterſchieden werden was wir die Weisheit und was wir die Beſonnenheit genannt haben, nur daß von jeder einzelnen Thatſache ſtreng genommen kein anderer als der, deſſen innerem Bewußtſein ſie vorliegt, entſcheiden kann, ob ſie aus der Idee der Weisheit oder der Beſonnenheit zu beurtheilen ſei. Niemand wird zum Beiſpiel läugnen, daß das Wiſſenwollen ein Erzeugniß der Weisheit ſei; wenn wir aber nun in einzelnen auf dieſe Richtung Bezug habenden Handlungen eines Menſchen eine Verworrenheit bemerken, die in dem Streben nach Wiſſen nicht aufgeht, ſo wird nur das eigene Gewiſſen des han-

beinden, wenn er über seiner einzelnen Handlung steht, entscheiden können, ob er zwar die Idee seines Verfahrens unrichtig aufgefaßt, diese aber hernach mit aller Besonnenheit und Beharrlichkeit verwirklicht habe, oder ob er vielmehr nach einem richtigen Begriffe zwar verfahren sei, aber hernach in der Ausführung nicht die gehörige Gewalt gehabt habe über zerstreuende Vorstellungen.

Unter der Besonnenheit also verstehen wir die den Widerstand des niedern Vermögens überwindende Verwirklichung und vollkommene Einbildung alles dessen in das Bewußtsein, wozu der lebendige Keim in der belebenden Thätigkeit des höheren lag. Auch durch diese Erklärung wird dem Worte ein weiteres Gebiet beigelegt als der hellenischen σωφροσύνη, welche ich jedoch selbst immer durch Besonnenheit übertragen habe. Allein die Mannigfaltigkeit der hellenischen Erklärungen, und wenn man in dem stoischen System die der σωφροσύνη untergeordneten Tugenden betrachtet, wie die erste εὐταξία noch zur Weisheit zu gehören scheint, und die lezte ἐγκράτεια kaum mehr von den zur Tapferkeit gehörigen unterschieden werden kann, wenn man nämlich mehr auf die Erklärung als auf den Namen sieht, ja schon die Verlegenheit in der man sich befindet, wenn man eine ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν von einer ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὗ auf der einen Seite unterscheiden, und auf der andern eine ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ οὗ nicht darunter subsumiren soll, dies zusammen zeigt deutlich genug daß dieser Begriff zu denen gehört, welche dort am wenigsten sind bestimmt worden. Bleihen wir aber bei dem gewöhnlichen Gebrauch unseres Wortes stehen: so wird der Besonnenheit am meisten entgegengesezt die Zerstreuung auf der einen Seite und die Uebereilung auf der andern, woraus man wol sieht, es soll alles abgehalten werden, was den zur Ausführung einer Handlung nöthigen Zusammenhang des Bewußtseins stört; und in wiefern sich fremdes diesen Zusammenhang störendes eindrängen will, ist dies allerdings die

kämpfende Tugend im Bewußtſein. Aber auch dem ſchreiben wir einen Mangel an Beſonnenheit zu, welchem das zur Vollbringung einer Handlung nöthige nicht einfällt, dann wann es ihm einfallen ſollte. Oder wenigſtens wird wol jeder zugeben daß die Geiſtesgegenwart nach unſerm Sprachgebrauch der Beſonnenheit gar ſehr verwandt ſei, und daß, wenn man ſie in das Syſtem der Tugenden einſchalten ſoll, und der Begriff der Beſonnenheit ſchon gegeben iſt, man ihr weder neben dieſer einen beſonderen Plaz würde anweiſen, noch weniger aber ſie einer andern Tugend unterordnen wollen. Sollen wir nun auch die Geiſtesgegenwart unter den Begriff der kämpfenden Tugend bringen, ſo werden wir ſagen müſſen, ſie ſei der Sieg über die Trägheit und Ungeübtheit des Organismus der Vorſtellungen, und wir ſind ja ſchon überall gewohnt auch die Trägheit als Widerſtand anzuſehen. Indem wir aber der Beſonnenheit auch die Uebereilung entgegenſezen, die doch größtentheils aus einem überſtrömenden Gefühle entſpringt: ſo ſehen wir wie leicht ſich der Sprachgebrauch dem ganzen Umfange hergiebt, in welchem wir den Begriff nehmen müſſen, indem ja allerdings jede Erregung des Gefühls auch ein Inſichhineinbilden iſt, wie die Conſtruction des Gedanken, und wie alſo auch die Beſonnenheit auf ihre Weiſe zugleich über das Gefühl gebieten muß, wie die Weisheit auf die ihrige. Aber je mehr uns der Begriff auf dieſe Weiſe feſt geworden ſcheint, um ſo ſchwieriger will es auch uns werden ihn von dem verwandten der Beharrlichkeit zu trennen, ſchon gleich wenn wir mit der Bemerkung anfangen, daß ja doch die Furcht, welche am meiſten die Beharrlichkeit zu hindern pflegt, auch ein Gefühl ſei, und alſo deſſen Beſiegung der Beſonnenheit anheim falle; und es will mit den beiden Gliedern der kämpfenden Tugend eben ſo gehen wie mit denen der erkennenden. Denn auch hier kann einer ſagen, das Weſen eurer kämpfenden Tugend iſt doch immer nur die Stärke des Willens; was ihr aber darin unterſcheiden wollt, ob ſie ſich zeige in dem Inſichhinein-

bilden durch das Bewußtſein oder in dem Ausſichherausbilden durch die That und das Werk, ſo daß wenn das erſte ohne Störung vollendet iſt, ihr dies der Beſonenheit, wenn aber das lezte, ihr es der Beharrlichkeit zuſchreiben wollt, das iſt kein Unterſchied in der Sache. Sondern alles in dem Menſchen, jede Lebensäußerung, auch was in ſeinem Bewußtſein vorgeht, iſt doch immer That, iſt Heraustreten ſeines inneren verborgenen Lebens in das Gebiet der Erſcheinung und der gemeinſamen Welt, und eben ſo iſt alles Ausſichherausbilden in Wort und That doch nichts anders als Bewußtſein, Inſichhineinbilden der äußerlich dargeſtellten Idee ſelbſt. Denn jeder Zwekkbegriff iſt an ſich noch unbeſtimmt und dunkel, und die zur Ausführung begeiſternde Kraft deſſelben iſt nichts anders als das Streben jene Unbeſtimmtheit und Dunkelheit zur Klarheit und Vollendung zu bringen. Aber auch hier werden wir dieſelbe Antwort haben wie oben, daß dem vollkommenen Weiſen zwar alles immer gleich gerathen werde, und es eben wegen der überall gleichmäßigen Vollkommenheit keinen Unterſchied mache, ob man alles als Beharrlichkeit oder alles als Beſonnenheit anſehe, aber nur deshalb weil dieſer vollkommene Weiſe eben gegen keine von beiden je fehlen wird, jeder andere aber wiſſe gar wol daß ſeine Beſonnenheit nicht das Maaß ſeiner Beharrlichkeit ſei und umgekehrt, und daß daher auch beide nicht daſſelbe ſein könnten. Denn, um es da zu betrachten, wo es, weil auf daſſelbe ſich beziehend, am beſten verglichen werden kann, es kann mancher ſtark darin ſein jeden Gedanken eines Werkes oder einer That durch Beſonnenheit wohl auszutragen in ſeiner Seele und zu nähren, aber ſchwach darin daß er das Werk im Stich läßt, wenn es nicht unangefochten und ungehindert zu Ende gehen will, und umgekehrt. Und ſo unterſcheidet auch jeder, dem ſich ſein Bewußtſein verwirrt in der Entwikklung, ob dieſes geſchieht aus vorbildender Furcht oder erſterbender Theilnahme an dem Gegenſtande, und was ſonſt der Beharrlichkeit feind iſt, oder ob es geſchieht

aus Unvermögen oder Ungehorſam der vorſtellenden Verrichtung ſelbſt.

Nach dieſem nun glaube ich wird nicht nöthig ſein von der Beharrlichkeit, ſofern ſie als das andere Glied der kämpfenden Tugend mit der Beſonnenheit zuſammenhängt, noch beſonders zu handeln. Denn es wird von ſelbſt deutlich ſein, wie ſie die griechiſche ἀνδρία in ſich ſchließt, und auch hier bei den vielen ſehr ſinnverwandten Wörtern, deren wir in unſrer Sprache uns bedienen, wird ſich von ſelbſt rechtfertigen daß gerade dieſes Wort, Beharrlichkeit lieber als Tapferkeit, zur allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bezeichnung gebraucht wird. Nur über die kämpfende Tugend überhaupt möchten wir die alte Frage nicht ganz vorbeigehen können, ob die Beſonnenheit und Beharrlichkeit der Böſen denn auch könne Tugend genannt werden. Auf dieſe alte Frage 21
kann aber immer nur die alte Antwort wiederholt werden, daß kein Böſer als ſolcher weder tapfer noch beſonnen ſein noch irgend eine andere einzelne Tugend haben könne. Sondern Beſonnenheit und Beharrlichkeit ſind nur, was ſie ſind, in ihrem Zuſammenhange mit der Weisheit und mit der Liebe; und wird ein Böſer gut, ſo brächte er keineswegs das was man fälſchlich ſeine Beſonnenheit oder Beharrlichkeit nannte, in den Dienſt der Liebe und Weisheit mit, ſondern dieſe Geſchicklichkeiten und Fertigkeiten die er im Böſen gehabt, würden ihn ſogleich im Stich laſſen, und er müßte auf dem Gebiete des Guten als ein Neuling und alſo als ein leicht verwirrbarer und ſchwachmüthiger von vorn anfangen, und ſich unſere Beſonnenheit und Beharrlichkeit erſt erwerben.

Wie aber die Beharrlichkeit, als das kämpfende Glied der bildenden Tugend, ſich verhalte zu der Liebe, als dem belebenden Gliede derſelben, das wird am beſten erhellen, wenn wir nur erſt deutlich machen weshalb wir denn die ganze bildende Seite der belebenden Tugend am beſten glauben Liebe zu nennen. Hiebei mag wol das erſte, was jedem auffällt, dieſes ſein, daß unſere

andern drei Glieder ziemlich ſchienen mit den andern drei helleniſchen Haupttugenden zuſammen zu treffen, hier aber an die Stelle der δικαιοσύνη etwas ganz anderes tritt, die Gerechtigkeit dagegen ganz zu verſchwinden ſcheint. Verſchwinden nun ſoll ſie nicht, ſondern was wir Gerechtigkeit nennen, das ſoll in dem Umfange der Liebe eine untergeordnete Stelle einnehmen, als diejenige beſondere Aeußerung der Liebe, welche ein ſchon beſtehendes Bildungsgeſez in jedem vorkommenden Fall im einzelnen darſtellt. Iſt nun dieſes die richtige Erklärung unſeres Wortes, wie es gewöhnlich bei uns gebraucht wird: ſo ſieht man, es kann, wird nur auf einen höheren Geſichtspunkt zurükkgegangen, alle Gerechtigkeit auch unter die Beharrlichkeit gebracht werden. Die δικαιοσύνη der Griechen iſt aber mehr als was wir Gerechtigkeit zu nennen befugt ſind, weil ſie diejenige Tugend iſt, durch welche das Bildungsgeſez ſelbſt, welches hier das Recht heißt, feſtgeſtellt wird. Wenn wir aber uns fragen, wie nennen denn wir die Kraft welche überall das Recht hervorbringt: ſo werden wir nicht ſagen dürfen die Gerechtigkeit, weil alles erſt gerecht wird unter Vorausſezung eines Rechtes, ſondern wir werden ſagen müſſen daß überall die Liebe das Recht hervorbringt, ſo wie überall, wo die Liebe aufhört, auch das Recht verloren geht, und in demſelben Maaß ein Zuſtand der Rechtloſigkeit eintritt. Dabei aber will ich nicht ſagen, daß, was ich Liebe nenne,
22 daſſelbe ſei mit der δικαιοσύνη der Hellenen. Der Unterſchied beruht aber darauf, daß bei den Hellenen das bürgerliche Leben alles war. Auch das häusliche Leben wurde ausſchließend in Beziehung auf daſſelbe gedacht und behandelt, und die bürgerliche Liebe iſt freilich nichts anders als die wohlverſtandene δικαιοσύνη der Hellenen. Bei uns aber iſt der Staat nicht mehr das alles in ſich begreifende, und kann uns nicht eben ſo wie ihnen der Typus aller Gemeinſchaft auf ſo ausſchließende Weiſe ſein, daß wir, wie ſie es thun, ſelbſt die Ehrfurcht gegen das höchſte Weſen die Gerechtigkeit gegen daſſelbe nennen möchten.

Eine allgemeinere Bezeichnung aber haben wir nicht für das Bestreben Gemeinſchaft hervorzubringen als Liebe. Alle Gemeinſchaft aber, welche von dem höheren geiſtigen Vermögen des Menſchen ausgeht, iſt Darſtellung und Bildung, und deshalb iſt Liebe die rechte Bezeichnung für alle darſtellende und bildende Tugend, ſofern nicht vorzüglich das meßbare derſelben in der Ausübung, welches eben die Beharrlichkeit iſt, ſondern vielmehr ihr inneres Weſen ausgedrükkt werden ſoll. Denn das höhere geiſtige des Menſchen kann nur in Gemeinſchaft treten entweder erſtlich mit ſich ſelbſt in andern — welches aber nur möglich iſt durch Selbſtdarſtellung und Offenbarung, ſo wie dieſe keinen andern Zwekk haben kann, als jene Gemeinſchaft — oder zweitens mit dem niederen menſchlichen Vermögen in ſich ſelbſt und andern; aber dieſe Gemeinſchaft kann nichts anders ſein als Anbildung, und dies iſt eben die erziehende Liebe; oder endlich drittens kann auch das höhere und geiſtige Vermögen des Menſchen mittelſt des niederen in Gemeinſchaft treten mit der äußeren Welt; und dieſes iſt ebenfalls beides ſowol Offenbarung des Geiſtes in der Geſtaltung der Welt, als auch Erziehung der Welt zur Einheit des Daſeins mit dem Menſchen. Und dieſes reicht für den gegenwärtigen Zwekk hin zu zeigen, daß ohne die Gleichheit des Eintheilungsgrundes zu verlezen, dieſe Stelle anders als bei den Hellenen mußte ausgefüllt werden, und daß dieſes durch den Ausdrukk Liebe ſowol der Sache am würdigſten als auch am übereinſtimmendſten mit dem wohlverſtandenen Gebrauch unſerer Sprache geſchehe, wenn doch auch ihr die Liebe φιλία nur iſt die Gemeinſchaft des guten mit ſich ſelbſt oder mit dem weder gut noch böſen, um es gut zu machen. So wie auch die Hellenen nach ihrer Anſicht Recht hatten dieſe Stelle der δικαιοσύνη einzuräumen, welche ihnen höher erſcheinen mußte als die φιλία, indem ſie war die Gemeinſchaft der Guten unter ſich, um durch Gemeinſchaft mit dem weder gut noch böſen dieſes gut zu machen. Das Gute ſelbſt aber iſt nichts anders als das Sein und Leben jenes höhe- 23

ren, mögen wir es nun Geiſt nennen oder Vernunft oder wie immer, in allem andern. Wie nun die Liebe ſich zur Beharrlichkeit eben ſo verhalten muß wie die Weisheit zur Beſonnenheit, das erhellt von ſelbſt; auch wie dieſelben ſcheinbaren Schwierigkeiten entſtehen, daß Beharrlichkeit Treue iſt, und Treue und Liebe eins, und daß man alles müſſe auf die Liebe zurükkführen können und auf die Beharrlichkeit, und wie dieſe Schwierigkeiten ſich hier eben ſo löſen wie dort, ſcheint keiner ausdrükklichen Wiederholung zu bedürfen, ſondern kann der Kürze aufgeopfert werden. Nur das iſt nicht gleichermaßen zu übergehen, daß auch Liebe und Weisheit ſcheinen können in einander überzugehen, wenn doch die Weisheit vorzüglich die Zwekkbegriffe hervorbringt. Denn was können dieſe anders ſein als die Keime und Urbilder der Liebe im Bewußtſein; und alle Thaten und Werke der bildenden Liebe, was können ſie anders ſein, als was die Weisheit auch iſt, nämlich der Geiſt der ſich ſelbſt offenbarend das belebt was nicht er ſelbſt iſt. Was iſt die Liebe als das ſchöpferiſche Wollen der Weisheit? und was die Weisheit als das ſtille Sinnen und Inſichſelbſtſein der Liebe? Und dieſes Hinüberſchillern beider in einander entſteht ganz natürlich daraus, weil der Menſch weder ganz getrennt iſt von der übrigen Welt, noch ganz eins in ſich ſelbſt. Denn wenn wir uns jemals denken die Welt ganz durchgebildet durch den Menſchen, und den Menſchen ganz eins geworden in ſich, dann iſt auch in der That jede Lebensäußerung eben ſo ſehr ein Inſichhinein- als ein Ausſichherausbilden. Aber die Tugend ſelbſt iſt nicht in dieſer vollen Einheit, ſondern nur in der Annäherung zu ihr, und darum ſind auch Weisheit und Liebe nicht daſſelbe, indem der eine Liebe genug haben kann um andere damit zu übertragen, ſeine Weisheit aber ſelbſt ergänzen laſſen muß von andern, und umgekehrt.

Natürlich aber erinnert eben dieſes, daß die Liebe die Stelle der Gerechtigkeit einnimmt, wie überhaupt an den Unterſchied der alten Welt und der neuen, ſo auch beſonders an die chriſtliche

Trias der Tugenden, mit welcher die hier aufgeſtellte Eintheilung ein einzelnes Glied gemein hat und kein anderes. Und es ſcheint ſchwierig dieſes Räthſel zu löſen, wenn man nicht annehmen will, auch die Gemeinſchaft dieſes einen Gliedes ſei nur ſcheinbar, welches doch niemand und ich am wenigſten behaupten möchte. Wenn man aber bedenkt, wie der Glaube doch das innerſte des Bewußtſeins iſt, und die lebendige Quelle der guten Werke: ſo kann man wol nicht zweifeln, daß der Glaube der religiöſe Ausdrukk iſt für daſſelbe was wir in der Wiſſenſchaft, mit 24
unſerm guten Recht zwar, mit einem Ausdrukke jedoch welcher der religiöſen Sprache zu anmaßend iſt, Weisheit nennen; und dann bleibt nur zu ſagen, daß der Unterſchied zwiſchen der Beſonnenheit und Weisheit von dieſer Anſicht aus nicht konnte aufgefaßt werden, die Beharrlichkeit aber als Hoffnung bezeichnet iſt, als das im Auge behalten des Erfolges und der Vollendung.

Und dieſes führt mich auf noch eine ähnliche lezte Betrachtung. Wie nämlich nicht nur der chriſtlichen Sittenlehre Grundſaz iſt Aehnlichkeit mit Gott, ſondern auch die Alten ſchon geſagt, das Ziel des Menſchen ſei Verähnlichung mit Gott nach Vermögen: ſo muß, wenn unſere aufgeſtellten Tugenden der Inbegriff der menſchlichen Vollkommenheit ſind, jener Saz ſich auch dadurch bewähren, daß in dieſer die Aehnlichkeit mit Gott muß dargeſtellt ſein. Und dies findet ſich auch, wenn man nur das nach Vermögen nicht verſäumt, vollkommen. Denn Weisheit und Liebe werden überall als die weſentlichſten Eigenſchaften Gottes aufgeſtellt, ja die Liebe als der Ausdrukk ſeines ganzen Weſens, welches auch in ſofern vollkommen richtig iſt, als ein Unterſchied zwiſchen Weisheit und Liebe in Gott nicht kann gedacht werden, indem der Gedanke ſelbſt unmittelbar das hervorbringende iſt. Nun könnte freilich, dieſes vorausgeſezt, eben ſo gut geſagt werden, Gott iſt die Weisheit als Gott iſt die Liebe; aber jeder wird auch einſehen, daß jenes mehr der philoſophiſche Ausdrukk wäre, dieſes aber der religiöſe ſein muß. Nur freilich von Be-

ſonnenheit und Beharrlichkeit kann nicht die Rede ſein, wo kein Widerſtand kann gedacht werden; ſondern um ihre Stelle zu bezeichnen ſezen wir die abſolute Macht, welche aber wiederum nicht etwas beſonderes für ſich iſt, ſondern nur die Unendlichkeit jener Identität von Weisheit und Liebe. In uns aber iſt auch Beſonnenheit und Beharrlichkeit die Macht des in Weisheit und Liebe, Inſichhinein- und Ausſichherausgehen, geſpaltenen Geiſtes. So daß in dem Ineinanderſein dieſer Tugenden allerdings die Verähnlichung mit Gott nach Vermögen iſt, und ſich zugleich zeigt daß das Beſtreben eine Vorſtellung des höchſten Weſens nach Vermögen zu bilden das höchſte Erzeugniß iſt unſers Bewußtſeins von unſerem eigenen Ziel.

# IX.

# Verſuch über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs.

Geleſen am 12. Auguſt 1824.

Indem ich damit anfange, zu erklären daß dieſe Abhandlung als ein Gegenſtükk zu betrachten iſt zu der früher vorgeleſenen über die Behandlung des Tugendbegriffs: ſo gilt nun was dort vorgeredet iſt gemeinſam für dieſen Aufſatz eben ſo gut wie für jenen; und ich kann ohne weiteres zur Sache ſchreitend auch hier wie dort die Behauptung zum Grunde legen, daß die drei Begriffe, Gut, Tugend und Pflicht jeder für ſich in ſeiner Ganzheit auch das ganze ſittliche Gebiet darſtellen, jeder aber dieſes thut auf eine eigenthümliche Weiſe, ohne daß, was durch den einen geſagt wird, in der Wirklichkeit jemals könnte getrennt ſein von dem durch den andern geſagten. Wenn daher in dem ganzen menſchlichen Geſchlecht, von welchem hier nur die Rede iſt, alle Güter vorhanden ſind, ſo müſſen auch alle Tugenden in allen wirkſam ſein; und umgekehrt, ſofern alle Tugenden in allen ſind, müſſen auch alle Güter vorhanden ſein, indem dieſe auf keine andere Weiſe weder durch Zufall noch als ein göttliches Geſchenk ſondern nur als die Thätigkeit aus der nothwendig zu-

ſammenſtimmenden Wirkſamkeit aller Tugenden entſtehen können. Eben ſo nun, denn Pflicht iſt der dritte zu jenen gehörige Begriff, können nicht jene beiden irgendwo gefunden werden, ohne daß eben da auch alle Pflichten wären erfüllt worden, ſo wie unmöglich alle Pflichten von allen können erfüllt werden, als nur ſofern auch alle Tugenden in ihnen geſezt ſind, und nicht ohne daß zugleich dadurch auch der menſchlichen Geſellſchaft alle
2 Güter müßten erworben werden. Die Verſchiedenheit dieſer Begriffe aber zeigt ſich darin, daß kein einzelnes Gut etwa entſteht durch Erfüllung einer und derſelben ſondern verſchiedener ja genau genommen aller Pflichten, und daß keine Pflicht erfüllt werden kann durch die Thätigkeit einer ſondern nur aller Tugenden, wie auch jede Pflichterfüllung, ſofern die Tugend als Fertigkeit ein werdendes iſt, nicht zum Wachsthum nur einer Tugend ſondern aller als Uebung beiträgt, und nicht nur auf die Entſtehung und Erhaltung eines Gutes hinwirkt, ſondern aller.

Hieraus nun geht auch ſchon hervor, auf welche Weiſe der Pflichtbegriff das ſittliche darſtellt. Denn wenn es in dem Tugendbegriff dargeſtellt wird als die eine ſich aber mannigfaltig verzweigende dem Menſchen als handelndem einwohnende Kraft, in dem Begriff des Gutes aber als dasjenige was durch die geſammte Wirkſamkeit jener Kraft wird und werden muß: ſo kann es in dem Pflichtbegriff nur dargeſtellt ſein als das was zwiſchen jenen beiden liegt, d. h. als die ſittliche Handlung ſelbſt. Die Entwikklung des Pflichtbegriffs muß alſo ein Syſtem von Handlungsweiſen enthalten, welche nur aus der ſittlichen Kraft und der Richtung auf die geſammte ſittliche Aufgabe begriffen werden können; eine Entwikklung dieſes Begriffs kann es aber wiederum nur geben, ſofern in den ſittlichen Handlungen die Beziehung auf die Geſammtheit der ſittlichen Aufgabe und auf das Begründetſein in der Geſammtheit der Tugenden ſich als eine verſchiedene zeigt. Indem nun eine jede Pflicht eine ſolche Beſtimmtheit der Handlungsweiſe iſt: ſo kann ſie nicht anders aus-

gedrükkt werden, als durch das was Kant eine Maxime nennt, welches Wort wir aber, weil es in dem allgemeinen Sprachgebrauch zu deutlich den Stempel der Subjectivität an ſich trägt, mit dem Worte Formel vertauſchen wollen.

Ehe ich aber dazu ſchreite ein genügendes Princip zur Entwikklung der Pflicht-Formeln wo möglich aufzuſtellen, muß ich noch einige Bemerkungen voranſchikken. Zuerſt, wenn der Begriff einer Pflicht die vollkommne ſittliche Richtigkeit einer Handlung ausdrükt: ſo kommt hier der Unterſchied, den man bisweilen zwiſchen der Geſezlichkeit und Sittlichkeit einer Handlung gemacht hat, in gar keinen Betracht, weder ſo als ob die Pflichtmäßigkeit die bloße Geſezlichkeit ſei, die Sittlichkeit alſo etwas höheres als die Pflicht, noch auch ſo als ob die Pflichtmäßig- 3
keit zwar die Sittlichkeit ſei, dieſe aber auch wol ungeſezlich ſein könne. Denn das Geſez ſelbſt iſt, da ja in dieſem Zuſammenhang nur von einem äußeren Geſez die Rede ſein kann, ſelbſt nur durch menſchliche und ihrer Natur nach ſittliche Handlungen geworden, und könnte alſo, ob es richtig das heißt durch pflichtmäßige Handlungen zu Stande gekommen iſt oder nicht, niemals beurtheilt werden, hätte alſo gar keine erkennbare Sittlichkeit, wenn Pflichtmäßigkeit ſelbſt immer nur Geſezmäßigkeit wäre, und alſo der Pflicht allemal ein Geſez ſchon vorausgehen müßte. Eben ſo aber iſt auch das Geſez als ein ſittlich gewordnes und ſelbſt wieder auf dem ſittlichen Gebiete wirkſames, nothwendig ein Gut; und wenn jede pflichtmäßige Handlung auf die geſammte ſittliche Aufgabe alſo auf alle Güter Bezug nehmen muß: ſo muß auch jede auf das Geſez Bezug nehmen, und keine kann demnach ungeſezlich ſein *). — Zweitens, wenn der Pflichtbegriff

*) Auch für das Gebiet der bürgerlichen Geſellſchaft, für welches er eigentlich gemacht iſt, hat dieſer Unterſchied weit weniger Bedeutung als man gewöhnlich glaubt. Denn auch dem Geſezgeber kann an der bloßen Geſezlichkeit wenig gelegen ſein; indem, wenn das Geſez nicht in den Bürgern lebendig und alſo je länger je mehr ihre eigene Sittlich-

auf die angegebene Art ſeine Stellung hat zwiſchen dem Tugendbegriff und dem Begriff der Güter: ſo ſollte man denken, die allgemeine Pflichtformel ſei ſchon gegeben in dem Ausdrukk, Handle in jedem Augenblikk ſo daß alle Tugenden in dir thätig ſind in Bezug auf alle Güter. Allein einestheils iſt dieſe Formel an und für ſich zur unmittelbaren Anwendung nicht geſchikkt, weder um für irgend einen Augenblikk ein beſtimmtes Handeln zu entwerfen, noch um ein ſchon entworfenes danach zu prüfen. Lezteres weil das Verhältniß einer Handlung zu dieſer Formel nicht unmittelbar erkannt werden kann. Denn wenn ein entworfenes Handeln noch ſo klar vor Augen liegt: ſo kann weder beſtimmt behauptet werden daß es alle Güter fördern müſſe, noch auch mit rechtem Grunde geläugnet daß es dieſes nicht leiſten könne. Und eben ſo mit den Tugenden. Vielmehr wenn mir die Vorſtellung einer beſtimmten Handlung vorliegt, die ſich nicht ſchon gleich als unſittlich zu erkennen giebt: ſo kann es mir nur als ein zufälliges erſcheinen, ob ſie in beiden Stükken unſerer Aufgabe entſprechen wird oder nicht. Noch weniger kann durch dieſe Formel allein ein Handeln beſtimmt werden; ſondern es laſſen ſich von derſelben Vorausſezung gar mancherlei Handlungen entwerfen, denen mit gleichem Rechte die Möglichkeit zukäme ihr zu entſprechen. Es iſt aber ganz vorzüglich die Anwendbarkeit in dem Leben ſelbſt, ſowol wo die Conſtruction der Zwekkbegriffe ſchwankt oder ſtokkt als auch für die Beurtheilung des geſchehenen, welche der Pflichtenlehre, dieſer den Alten faſt unbekannten Behandlung der Ethik, in der neueren Zeit eine ſo ganz vorzügliche Gunſt geſchafft hat. Andertheils wenn man

---

keit wird, es auch in jedem Falle wo es mit etwas in ihnen lebendigem in Streit kommt, immer wird übertreten werden, ſo daß es ſeinen Zwekk nicht erreichen kann. Nur für den Richter iſt der Unterſchied ein Kanon, daß nämlich die Function der vergeltenden Gerechtigkeit nur da beginnt, wo das Geſez iſt verlezt worden, indem Belohnung und Beſtrafung mit der Sittlichkeit in gar keiner Beziehung ſtehn.

auch dieſe allgemeine Formel weiter entwikkeln wollte um ein Syſtem der einzelnen Formeln daraus zu bilden: ſo ſcheint ſich unmittelbar kein anderer Eintheilungsgrund in derſelben darzubieten, als entweder nach den Tugenden welche thätig ſind, oder nach den Gütern welche angeſtrebt werden; dann aber wäre dieſe Behandlung keine ſelbſtändige Darſtellung der Sittlichkeit, ſondern ganz abhängig von der Lehre vom höchſten Gut und von der Tugendlehre, und ſomit verlöre die Pflichtenlehre alles was ſie der Wiſſenſchaft empfehlen kann. Denn für dieſe bleibt immer die objectivſte Darſtellung, alſo die aus dem Begriff der Güter, die erſte und für ſich hinreichende; die beiden andern dienen jener nur gleichſam als Rechnungsprobe, welches ſie aber nur in dem Maaß leiſten können, als ſie nicht unmittelbar aus ihr entlehnen. Wie wir alſo die Tugendlehre geſucht haben zu geſtalten ohne von einer der beiden andern Formen unmittelbaren Gebrauch dafür zu machen: ſo darf auch für die Geſtaltung der Pflichtenlehre von den anderweitig feſtgeſtellten Begriffen von Tugenden und Gütern kein Gebrauch gemacht werden.

Demohnerachtet können wir nicht läugnen, jener Ausdrukk, Handle in jedem Augenblikk mit der ganzen zuſammengefaßten ſittlichen Kraft und die ganze ungetheilte ſittliche Aufgabe anſtrebend, ſtellt den einen das ganze ſittliche Leben bedingenden Entſchluß dar, unter welchem alle einzelne pflichtmäßige Handlungen ſchon ſo begriffen ſind, daß kein neuer Entſchluß gefaßt zu werden braucht, wenn immer das rechte geſchehen ſoll, daß aber durch jede pflichtwidrige Handlung dieſer gewiß gebrochen wird. Daher bleiben wir doch an dieſen Ausdrukk gewieſen, und es kommt nur darauf an, daß wir ihn anderswie als nach Anleitung der Begriffe von Tugenden und Gütern ſpaltend auf das einzelne anzuwenden wiſſen.

Von dieſem allgemeinen Entſchluſſe aus läßt ſich aber das ganze ſittliche Leben betrachten nach der Analogie zuſammengeſezter Handlungen, welche auf Einem Entſchluß ruhend dennoch aus

einer Reihe von Momenten beſtehen, ſo daß für dieſe auch noch untergeordnete Entſchlüſſe aber freilich in ſehr verſchiedenem Verhältniß zu dem zum Grunde liegenden allgemeinen Entſchluß gefaßt werden. Wer ſich niederſezt zum Schreiben, wenn ſein Entſchluß nur nicht etwa noch ein unbeſtimmter iſt, ſondern er ſchon ſeine volle Beſtimmtheit hat, deſſen Handlung beſteht zwar aus einer Reihe von Momenten, aber ohne daß eine neue Berathung oder Wahl entſtände; beim Feder eintauchen, beim Blatt umwenden ſind wir uns kaum einer Volition bewußt, ſondern alles geht aus dem einen Entſchluß hervor, der allein das Bewußtſein beherrſcht. Hier alſo verſchwinden die untergeordneten Entſchlüſſe faſt ganz ſowol ihrer Form nach ins bewußtloſe als auch ihrem Inhalte nach, indem ſie ſich nur auf die unbedeutendſten Kleinigkeiten beziehen. Wer ſich hingegen zu einer beſtimmten Lebensweiſe entſchließt, für den entſteht aus dieſem allgemeinen Entſchluß auch eine Reihe von Handlungen, welche zuſammengenommen die Ausführung deſſelben bilden und alſo eines ſind; aber wiewol Eines gehört doch hier zu jeder einzelnen noch ein beſonderer Entſchluß; die einzelne Wollung tritt ſtark hervor, ſo daß der allgemeine Entſchluß wiewol die fortwirkende Urſache dieſer einzelnen doch in den Hintergrund zurükktritt, und alſo hier das umgekehrte Verhältniß eintritt wie dort. Der Künſtler endlich, welcher das Urbild ſeines Gemäldes vollkommen in ſich trägt, gleicht im ganzen während der Ausführung jenem ſchreibenden; allein bei welchem Theile er anfängt und in welcher Ordnung und Folge er fortarbeitet, das iſt in dem allgemeinen Entſchluß nicht mit geſezt, und ſofern dieſe Ordnung auch durch die techniſchen Regeln — auf welche wir hier ohnedies nicht Rükkſicht nehmen dürfen — nicht vollſtändig und nicht für alle auf
6 gleiche Weiſe beſtimmt iſt, ſo geht der Fortſchreitung allerdings jedesmal eine einzelne Wollung voraus, die aber nicht eigentlich einen Gegenſtand beſtimmt, ſondern nur die Priorität eines ſchon beſtimmten Gegenſtandes, deren Werth alſo vorzüglich darauf be-

ruht, daß ſie ohne Verdunkelung wie ohne fremde Einmiſchung als die vollkommenſte Fortwirkung des erſten Entſchluſſes erſcheint. Aus der Zuſammenſtellung dieſer drei Fälle, welche gleichſam als Typen dienen können, erhellt demnach, daß die Vereinzelung der Momente, aus denen eine zuſammengeſezte Handlung beſteht, etwas durchaus relatives iſt, und es iſt leicht zu ſchließen, daß eine einfache und allgemein gültige Regel für die Richtigkeit der Handlung nur in dem Maaß gegeben werden könne, als der einzelne Moment mit Nothwendigkeit aus dem urſprünglichen Entſchluß hervorgeht, das heißt als man einer beſonderen Regel nicht bedarf. Sofern wir alſo das ganze ſittliche Leben anſehen können als die Ausführung Eines allgemeinen Entſchluſſes, alſo als Eine wenn gleich zuſammengeſezte That: ſo wird daſſelbe auch hier gelten, und es ſcheint daß wir mit dem Geſtändniß anfangen müſſen, daß Pflichtformeln nur da recht vollkommen und befriedigend ſein können, wo der handelnde ſelbſt ihrer nicht bedarf, und daß demnach der Nuzen der vollkommenſten ſich am meiſten auf die bloße Beurtheilung beſchränkt. Wenn hier alſo eine vorzügliche Sicherheit allen denen Momenten beigelegt wird, in welchen der beſondere Entſchluß am meiſten ſchon mit dem allgemeinen gegeben iſt: ſo ſchadet dies wenigſtens der Freiheit, welche wir für die ſittlichen Handlungen poſtuliren, keineswegs; denn dieſe beſteht am wenigſten in einer vor der Entſcheidung hergehenden und mehr oder weniger willkührlich das heißt durch ſubjectiven Zufall abgebrochenen Unentſchiedenheit, ſondern nur in der Selbſtthätigkeit welche dem Entſchluß in ſeinem erſten Hervortreten ſowol als in ſeiner Fortwirkung einwohnt.

Um nun zu beſtimmen, wie weit wir es mit der Behandlung des Pflichtbegriffes bringen können, und wie wir ſie dem gemäß einzuleiten haben, muß unſere nächſte Frage die ſein, welcher von den drei aufgeſtellten Fällen uns die genaueſte Analogie darbietet mit dem ſittlichen Leben als einer wahren aber in

eine Reihe von ſich relativ ausſondernden Momenten zerfällten Einheit. Es wird unſchädlich ſein die Beantwortung dieſer Frage mit einer Fiction anzufangen. Wenn wir uns einen einzelnen Menſchen denken für ſich allein die geſammte ſittliche Aufgabe des ganzen Menſchengeſchlechtes auf ihn gelegt oder wenigſtens ein kleineres vollkommen abgeſchloſſenes Gebiet ihm hingegeben, innerhalb deſſen er ſie löſen ſoll: ſo würde dieſer ſich unſtreitig in dem mittleren Falle des Künſtlers befinden. Nämlich neues entſtände ihm nichts, was nicht in ſeinem urſprünglichen Entſchluß, welchen wir uns die ganze ſittliche Aufgabe umfaſſend zu denken haben, ſchon liegt, wie auch die ganze Ausführung ſchon in dem Urbilde des Künſtlers liegt; aber er könnte in jedem Moment nur einen Theil ſeiner Aufgabe löſen, ohne daß jedoch die Ordnung, in welcher er zu verfahren hat, ihm mit aufgegeben wäre. Denn denken wir uns das Ganze in verſchiedene Regionen getheilt ſo wird es an ſich gleichgültig ſein, und dies wäre doch der ſtärkſte Gegenſaz der ſich darbietet, ob er erſt eine Region ganz zur Vollendung bringt, und dann zu einer andern übergeht, oder ob er nach einander alle zu bearbeiten beginnt, und ſie nach und nach eben ſo weiter fördert; ſofern er nur in dem lezten Falle ſtark genug iſt, daß er nicht etwa über der gleichmäßigen Steigerung den urſprünglich mitgedachten Grad der Vollkommenheit, gleichend der Stärke der Färbung in dem Urbilde des Künſtlers, vergißt, und in dem erſten daß ihm nicht über der beharrlichen Beſchäftigung mit dem einen Theile das Bild der übrigen Theile allmählich erliſcht und ſich hernach anders reproducirt. Sind nun dieſe beiden Methoden an ſich gleich gut: ſo wird auch unter denſelben Bedingungen jeder Wechſel zwiſchen beiden, wie er nur immer gedacht werden kann, gleich gut ſein; und alſo wird, ſobald irgend eine Handlung, die, mit welchem Rechte darf uns hier nicht kümmern, als ein discreter Theil des Ganzen geſezt war, vollendet iſt, und ein neuer Moment beginnen ſoll, auch eine Wahl eintreten, wenn gleich nur

über Ordnung und Folge. Wenn nun diese durch den ursprünglichen Entschluß nicht bestimmt sind, wodurch können sie jedesmal bestimmt werden? Offenbar nur entweder durch eine überwiegende aber für den ursprünglichen Entschluß gleichgültige Hinneigung des handelnden zu einem Theile der Aufgabe vor dem andern, oder durch eine äußere Mahnung und Aufforderung welche von einem Theile aus stärker an den handelnden ergeht als von den übrigen. Und jede dieser Bestimmungsweisen für sich abgesehen von der andern ist untadelhaft. Denn jene innere Hinneigung ist zwar für den sittlichen Willen zufällig; aber wäre sie auch das allerzufälligste innere, was wir Laune nennen, da sie einen Theil der Aufgabe realisirt in einem Moment, wo sonst aus Mangel eines anderen Bestimmungsgrundes keiner wäre realisirt worden, so ist sie eine richtige Bestimmung, und wir könnten hierüber folgende Formel aufstellen, Thue in jedem Augenblikk dasjenige sittliche Gute, wozu du dich lebendig aufgeregt fühlst. Und da die Hinneigung dem sittlichen Willen doch fremd ist: so kann es auch gleich gelten, ob sie eine ursprünglich einfache ist, oder ob zwei verschiedene innere Aufregungen vorhanden waren, aus deren Streite nur ein Ueberschuß der einen über die andere zurükkgeblieben ist. Denn die Bestimmung kann doch erst eintreten, nachdem dieser Streit, für den in dem ursprünglichen sittlichen Entschluß kein Entscheidungsgrund liegt, irgend anderswie entschieden und die Collision der Neigungen geschlichtet ist. Eben so und aus demselben Grunde ist die äußere Aufforderung an und für sich ein richtiger Bestimmungsgrund, und es wäre die Formel aufzustellen, Thue jedesmal das, wozu du dich bestimmt von außen aufgefordert findest. Nur daß hier nicht gleich gilt ob die Aufforderung eine einfache ist oder nicht. Denn die äußeren Aufforderungen reduciren sich nicht wie die inneren Erregungen von selbst auf einen Ueberschuß; sondern ein Streit zwischen ihnen könnte nur durch ein Urtheil des handelnden geschlichtet werden, welches anderweitig erst mit Rükksicht auf den

allgemeinen Entſchluß müßte begründet, und demnach eine andere Formel um die Dringlichkeit der Aufforderungen zu meſſen geſucht werden. Beide Formeln aber ſind nur wahre Entſcheidungen, die eine wenn keine auf einen andern Theil der Geſammtaufgabe gerichtete äußere Aufforderung ſich einer innern Hinneigung entgegenſtellt, und die andere umgekehrt. Sobald aber beides gleichzeitig differirt, entſteht auch dem ſo allein handelnden ein Zwieſpalt, den wir eine Colliſion nennen, die aber nun keine Colliſion der Neigungen mehr iſt, ſondern eine Colliſion der Maximen. In ſolchem Falle heben ſich beide Formeln auf, und es muß das Verlangen entſtehen nach einem dritten, welches die Entſcheidung bewirke. Da nun die Möglichkeit dieſes Streites zwiſchen der innern Neigung und der äußeren Aufforderung, wenn beide nicht daſſelbe ſittliche Handeln fördern wollen, immer gegeben iſt: ſo ſind auch eigentlich die beiden aufgeſtellten Formeln niemals wahre Pflichtformeln, ſondern nur diejenigen ſind ſolche, welche die Löſung dieſes Streites in ſich enthalten. Denn Pflichtformeln ſelbſt dürfen nicht mit einander im Streite ſein. Doch wird der einzelne die Löſung in ſich ſelbſt finden, und immer ſagen können er habe pflichtmäßig gehandelt, wenn er weder die Neigung der Aufforderung noch umgekehrt aufopfert, ſondern ſie in dem beiden gemeinſchaftlichen verbindet. Denn der Neigung ſoll man folgen, weil das am beſten geräth was mit Luſt geſchieht; und der Aufforderung, weil das am beſten geräth was im günſtigen Augenblikk geſchieht. Vergleicht er alſo beide nur in dieſer Hinſicht: ſo hat er nach einem Kanon gehandelt, der über jenen beiden ſtehend ſo lautet, Thue unter allem ſittlichguten jedesmal das, was ſich in der gleichen Zeit durch dich am meiſten fördern läßt. Nur giebt es hier keine objective allgemeingültige Entſcheidung, ſondern nur die ſubjective der ungetheilten Zuſtimmung. Bei dieſer werden wir uns alſo auch begnügen müſſen in dem gegenwärtigen Zuſtand für dasjenige Handeln des einzelnen, und zwar gleichviel ob von einer natürlichen

oder einer moraliſchen Perſon die Rede iſt, welches ebenfalls ſo weit menſchliche Einſicht reicht, als ein ihm ganz eignes abgeſchloſſenes Gebiet erſcheint. Nicht alſo, als ob es auf dieſem Gebiet, wie es häufig nicht nur im Leben ſondern auch wiſſenſchaftlich angenommen wird, gar keine Pflicht und nichts pflichtmäßiges ſondern nur erlaubtes gäbe; ſondern nur daß die Pflichtmäßigkeit einzig auf des handelnden ſubjectiver Ueberzeugung von der größten Zuträglichkeit der Handlung für das ganze ſittliche Gebiet beruht.

Allein der größte Theil des ſittlichen Lebens wird dieſer Regel entzogen und muß unter eine andere geſtellt werden, deshalb weil es nur eine Fiction iſt daß der einzelne Menſch allein die ganze ſittliche Aufgabe oder auch nur einen Theil derſelben wirklich abgeſchloſſen für ſich allein vor ſich habe. Vielmehr iſt die Aufgabe eine gemeinſchaftliche des menſchlichen Geſchlechts. Jeder einzelne findet ſich, ſobald die Möglichkeit eines ſittlichen Handelns in ihm entſteht, ja immer ſchon viel früher nämlich am Anfange ſeines Lebens in dieſer Gemeinſchaft, und wird von derſelben ſo feſtgehalten, daß keiner in Bezug auf irgend einen Theil ſeines ſittlichen Handelns ſich ſo vollkommen iſoliren kann, daß er nicht immer durch dieſe Gemeinſchaft mit beſtimmt wäre. Hierdurch nun wird das ſittliche Handeln der Botmäßigkeit der bisher zum Grunde gelegten für ſich ſelbſt nicht weiter theilbaren Formel entzogen, und es entſteht eine andere Nothwendigkeit als nur die bisher bemerkte, welche war innere Neigung und äußere Aufforderung gegen einander auszugleichen, nämlich die einer gegenſeitigen Verſtändigung über die Theilung der Aufgabe und das Zuſammenwirken zu ihrer Löſung. Da nun aber außer dieſer keine andere dem ſittlichen Handeln des einzelnen vorangehende und es ſchon zum voraus beſtimmende Naturvorausſezung vorhanden iſt: ſo müſſen außer jener dem einzelnen Menſchen für ſich zum Grunde liegenden alle andern Pflichtformeln ſich auf dieſe Vorausſezung beziehen, und die Nothwendigkeit ein Syſtem

derſelben aufzuſtellen kann nur in dieſem Gemeinſchaftszuſtand gegründet ſein, wie denn auch aus jener erſten Formel keine eigenthümliche Theilung hervorgehen will. Auf der andern Seite aber da wir jeden einzelnen ſittlichen Willensact nur anſehen können als einen Ausfluß aus jenem allgemeinen, der das ganze ſittliche Leben conſtituirt und auf eine wahre Totalität ausgeht: ſo muß zugleich eben dieſes, daß jeder einzelne den Gemeinſchaftszuſtand ſittlich anerkennt, auf jene urſprüngliche Pflichtformel zurükgeführt und als ein Act abſoluter Identität der innern Neigung und der äußeren Aufforderung geſezt werden; welches auch ſchlechthin poſtulirt werden kann, und nichts anderes ausſagt als die Ethiſirung der geſelligen Natur des Menſchen. Hierdurch iſt aber zugleich bevorwortet, daß, da der einzelne, ſofern er durch einen freien Willensact den Gemeinſchaftszuſtand anerkennt, auch wieder über demſelben ſteht, und daher auch die urſprüngliche Pflichtformel nur modificirt durch dieſe Anerkennung überall gültig bleibt, nun jede einzelne aus dem Gemeinſchaftszuſtand ſich ergebende Pflichtformel auch immer jene urſprüngliche, nach eigner Ueberzeugung jedesmal das ſittlich größte zu thun, in ſich ſchließen muß.

Zu allererſt alſo, und ehe wir weiter gehen, müſſen wir unterſuchen, ob nicht etwa auch dieſes beides in Widerſpruch mit einander kommen kann, und alſo beide Formeln ſich auch als Pflichtformeln aufheben und eine dritte nöthig machen. Es erledigt ſich aber dieſes Bedenken ſchon dadurch daß die Anerken-
11 nung des Gemeinſchaftszuſtandes ſelbſt nur als eine pflichtmäßige Handlung zu Stande kommen kann, und daß ſie alſo nur möglich iſt unter der Form der ſubjectiven Ueberzeugung, die Anerkennung des ſittlichen Gemeinſchaftszuſtandes mit allem was nur die zeitliche Entwikklung derſelben iſt, ſei ein für allemal das ſittlich größte was der einzelne Menſch thun kann, und er würde alſo durch alles was mit dieſer Anerkennung im Widerſpruch ſtehen würde, allemal wenigſtens das ſittlich kleinere thun und

alſo pflichtwidrig handeln. Daß nun im wirklichen Leben dieſe Ueberzeugung immer vorherrſcht, und das Gegentheil nur als ein partieller Wahnſinn zu Tage kommt oder als eine verkehrte und irrthümliche Form der Regeneration des Gemeinſchaftszuſtandes, dies bedarf hier nur angedeutet zu werden. Eben ſo aber auch auf der andern Seite, wenn wir uns denken die Gemeinſchaft ſchon beſtehend, und nun den einzelnen, ſobald dieſer ſie anerkennt, zugleich in ſich aufnehmend: ſo kann ſie ihn nur ſo aufnehmen wie er ſie anerkennt, alſo mit ſeinem urſprünglichen der Anerkennung ſelbſt zum Grunde liegenden ſittlichen Willen. Wie nun aber das Eintreten des einzelnen in die Gemeinſchaft ein zeitliches iſt, alſo ein Werden: ſo iſt auch die Identität der Ueberzeugung aller über die ſucceſſive Löſung der ſittlichen Aufgabe mit der eines jeden ein Werden; und daß ſie, ſofern ſie noch nicht iſt, immer im Werden bleibe, und zwar als eine Wechſelwirkung zwiſchen allen und jedem, iſt die Grundbedingung alles ſittlichen Gemeinlebens, indem nur auf dieſe Weiſe allmählig ein Zuſammenſtimmen in der Anwendung der Pflichtformeln entſtehen wird.

Nachdem dieſes vorausgeſchikkt iſt, werden wir nun verſuchen können die allgemeine Pflichtformel, Jeder einzelne bewirke jedesmal mit ſeiner ganzen ſittlichen Kraft das möglich größte zur Löſung der ſittlichen Geſammtaufgabe in der Gemeinſchaft mit allen, zu einem das ganze ſittliche Gebiet erſchöpfenden Syſtem von untergeordneten Formeln zu entwikkeln. Es iſt jedoch gegenwärtig meine Abſicht nur diejenigen, die der allgemeinen am nächſten ſtehen, zu verzeichnen, wodurch ſchon eine Ueberſicht des Ganzen gewonnen wird, weitere Erörterungen aber und größere Vereinzelung auf eine zweite Abhandlung zu verſparen. Ich bemerke nur, daß wenn wir gleich von einem Wechſelverhältniß zwiſchen 12
der Gemeinſchaft und dem einzelnen ausgehen, wir dennoch in der Conſtruction der Pflichtenlehre nur den einzelnen als handeln-

des Subject, welches die Pflichtformeln in Anwendung bringen soll, betrachten. Dieses rechtfertigt sich einerseits dadurch, daß die absolute Gemeinschaft aller in einem bestimmten Wechselverhältniß mit jedem einzelnen in jedem Falle noch nicht besteht, sondern immer nur wird, und also auch nicht als wirklich schon einzeln handelndes Subject aufgeführt werden kann, sondern nur als das welches werden soll und auf dessen Werden gehandelt wird. Andrerseits rechtfertigt es sich dadurch, daß untergeordneter und wirklich schon bestehender Gesellschaften sittliches Handeln doch immer nur aus dem pflichtmäßigen Handeln aller einzelnen hervorgehn kann, also eigner Pflichtformeln nicht bedarf; sofern aber solche Gemeinschaften andern gegenüber selbst als einzelne erscheinen, muß auch für sie gelten was von den natürlichen Personen gilt. Hierzu gehört freilich auf der andern Seite als Gegenstükk auch noch dieses, daß wenn der einzelne angesehen wird als in die schon bestehende Gemeinschaft eintretend, sein sittliches Handeln überall nur erscheint als ein Anknüpfen an das schon bestehende, mithin mehr durch die Gemeinschaft bestimmt als durch ihn, so daß das Gegentheil des eben gesagten räthsamer scheint, nämlich die Gemeinschaft als das ursprünglich handelnde Subject in der Pflichtenlehre zum Grunde zu legen. Allein die Gemeinschaft besteht nur durch das fortwährende Handeln der einzelnen in ihr, und ist also selbst nur als deren That anzusehen, so daß jedes anknüpfende Handeln eigentlich doch ein die Gesellschaft stiftendes und in jedem Augenblikk wieder erzeugendes ist.

Aus diesen Betrachtungen nun gehen zwei Eintheilungsgründe hervor für das ganze Gebiet des pflichtmäßigen Handelns. Der erste nämlich ist dieser. Eine Gemeinschaft könnte nicht bestehen, wenn nicht die sittliche Kraft in allen einzelnen dieselbe und die sittliche Aufgabe für alle dieselbe wäre, und dadurch also ist bedingt ein in allen gleichzusezendes Handeln. Al-

lein ſofern der ſittliche Wille jedem einzelnen einwohnet in ſeiner Perſon, und jeder als ein ſchon irgendwie gewordener die Ausführung dieſes Willens beginnt auf den Grund ſeiner Ueberzeugung, welche der Ausdrukk iſt ſeiner von allen andern unterſchiedenen ſittlichen Perſon, und jeder nur ſo in die Gemein- 13
ſchaft aufgenommen wird: ſo bedingt eben dieſes ein für jeden eigenthümliches von allen aber anzuerkennendes Handeln. Wir nennen vorläufig jenes das univerſelle und dieſes das individuelle Gebiet. In der allgemeinen Pflichtformel ſind beide ineinander geſezt, mithin iſt jedes nur ein ſittliches, wenn es zugleich auf das andere bezogen wird, und es entſtehn uns für dieſe beiden Handlungsweiſen aus der urſprünglichen allgemeinen Pflichtformel zwei beſondere und abgeleitete. Die erſte, Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit andern nur ſo daß du zugleich auf die dir angemeſſene eigenthümliche Weiſe handelſt. Die Nothwendigkeit dieſer Formel, wenn ein vollkommen ſittliches Handeln zu Stande kommen ſoll, wird ſchon jedem daraus einleuchten, daß ein in Bezug auf die andern vollkommen richtiges Handeln doch als ein relativ leeres alſo unvollkommnes erſcheint, wenn ihm das Gepräge des eigenthümlichen ganz abgeht, indem durch die Forderung auf Uebereinſtimmung, welche die andern machen können, die Art und Weiſe der Handlung doch nie vollkommen beſtimmt wird. Will aber die Geſammtheit ihre Anforderungen bis zu einer gänzlichen Unterdrükkung des eigenthümlichen ſteigern: ſo wird der einzelne nur unvollkommen anerkannt, die Pflichtmäßigkeit iſt von der Geſammtheit verlezt, und das Reſultat iſt eine Mechaniſirung des ganzen Geſammtlebens, wozu das Chineſiſche eine bedeutende Annäherung darſtellte. Die andre Formel lautet ſo, Handle nie als ein von den andern unterſchiedener, ohne daß deine Uebereinſtimmung mit ihnen in demſelben Handeln mitgeſezt ſei; denn ohne dieſe Bedingung wäre

aus dem eigenthümlichen Handeln alle Anerkennung der Gemeinſchaft vertilgt, und das Reſultat würde ſein die Verwandlung des ſittlichen in ein völlig licenziöſes Leben.

Der zweite Eintheilungsgrund iſt dieſer. Der urſprüngliche ſittliche Wille des einzelnen für ſich betrachtet ſchließt in ſich die Aneignung der ganzen ſittlichen Aufgabe. Indem aber der einzelne die Geſammtheit der handelnden Subjecte, mit denen er ſich in Verbindung findet, anerkennt: ſo ſtiftet er mit ihnen die Gemeinſchaft. Dieſes beides nun, Aneignen und Gemeinſchaftſtiften, iſt in der urſprünglichen Pflichtformel als Eines geſetzt.
24 Alſo iſt auch jedes für ſich nur ſittlich in Beziehung auf das andere, und es entſtehen daher durch die beiden Momente des urſprünglichen ſittlichen Willens aus der allgemeinen Pflichtformel zwei beſondere einander ergänzende Formeln. Die erſte, Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinſchaft trittſt. Dieſe ſchließt alles egoiſtiſche aus von dem ſittlichen Handeln, und ſchließt den einzelnen ſo ganz in die Gemeinſchaft ein, daß er nie einen Theil der ſittlichen Aufgabe ausſchließend für ſich nehmen noch auch irgend etwas von dem durch ſittliches Handeln und zwar gleichviel ob durch ſein eignes oder durch fremdes gebildeten in Beziehung auf ſich allein haben und behalten darf, ſondern immer nur in Bezug auf die Gemeinſchaft und für ſie. Die andere, Tritt immer in Gemeinſchaft, indem du dir auch aneigneſt. Dieſe ſichert dem einzelnen in der Gemeinſchaft ſeine ſittliche Selbſtändigkeit, damit er zwar immer in der Gemeinſchaft, in ihr aber auch wirklich ſo handle. Denn es giebt kein anderes Aneignen als nur des wenn ich ſo ſagen darf ſittlichen Stoffes, um ihn zum Gut aber immer wieder zum Gemeingut zu bilden.

Wie nun in dieſen vier Formeln das Ganze erſchöpft ſei, ſo daß es außer ihnen keine weiter giebt, ſondern nur wie ſie ſelbſt aus der allgemeinen als ihr untergeordnete Entwikklungen

dadurch entſtanden ſind daß die allgemeine Naturvorausſezung des ſittlichen Handelns mit in Betrachtung gezogen wurde, eben ſo auch alle anderen nur untergeordnete Entwikklungen von ihnen ſein können entſtehend aus einer nähern Betrachtung der ſittlichen Geſammtaufgabe und ihrer Beziehung auf jene Vorausſezung; dies kann vorläufig bis auf nähere Erörterung einigermaßen geprüft werden, theils wenn wir auf unſere anfängliche Fiction zurükkgehen, und unſere Formeln mit ihr vergleichend finden daß ſie nichts anderes ſind als die Vertheilung derſelben Momente auf die Geſammtheit der einzelnen, von denen bei dem Einen die vollkommene Löſung der ſittlichen Aufgabe abhing. Theils wird auch daſſelbe erhellen, wenn man betrachtet, wie die beiden Eintheilungsgründe einander ſchneiden, ſo daß es giebt ein univerſelles Gemeinſchaftbilden und ein eben ſolches Aneignen, ſo wie auch ein eigenthümliches Aneignen und ein eben ſolches Gemeinſchaftbilden. Die beiden Gemeinſchaftsgebiete ſind die des Rechtes und der Liebe, die beiden Aneignungsgebiete ſind die des Berufs und des Gewiſſens; lezteres auf beſondere Weiſe ſo genannt, weil in der Aneignung in Bezug auf die Eigenthümlichkeit das urſprüngliche Verhältniß des einzelnen zur Geſammtheit der ſittlichen Aufgabe wiederkehrt, und alſo über die Pflichtmäßigkeit im einzelnen dieſes Gebietes nichts anderes entſcheiden kann als dieſelbe ſubjective Ueberzeugung. Dieſe Gebiete bedingen einander gegenſeitig; und die Bezugnahme auf alle übrigen, indem man vorzüglich für eines von ihnen handelt, muß die Sicherheit geben daß keine Colliſionen entſtehen können. Wir wollen daher ſagen, der Ausdrukk, Begieb dich unter kein Recht ohne dir einen Beruf ſicher zu ſtellen und ohne dir das Gebiet des Gewiſſens vorzubehalten, ſei die allgemeine colliſionsfreie Formel der Rechtspflicht; die gleiche aber für die Liebespflicht laute ſo, Gehe keine Gemeinſchaft der Liebe ein, als nur indem du dir das

Gebiet des Gewiſſens frei behältſt und in Zuſammenſtimmung mit deinem Beruf. Und ähnliches wird von den beiden andern gegenüberſtehenden Punkten zu conſtruiren ſein, ſo daß alle ſich gegenſeitig mehr oder weniger unmittelbar bedingen. Alles aber wobei irgend Pflichtformeln in Anwendung kommen können, wird in einem von dieſen Gebieten, wenn die Ausdrükke in dem angegebenen Sinne genommen werden, auch gewiß enthalten ſein.

# X.

# Ueber den Unterſchied zwiſchen Naturgeſez und Sittengeſez.

Geleſen am 6. Januar 1825.

Eine vereinzelte Unterſuchung, wie die hier angekündigte, welche damit beginnt, zwei Begriffe aus ihrem natürlichen Ort herauszureißen, den hier der eine in der Naturwiſſenſchaft hat, der andere in der Sittenlehre, um ſie vergleichend neben einander zu ſtellen, iſt immer ſchon wegen des Scheines von Willkühr mißlich; und ſoll überhaupt etwas dadurch erreicht werden, ſo iſt es nothwendig daß gleich von vorne herein die Abſicht des Verfahrens beſtimmt dargelegt werde. In dem gegenwärtigen Falle ſind nur zwei Abſichten denkbar. Entweder, da beide Begriffe unter dem höheren des Geſezes als Arten oder Anwendungen zuſammengefaßt ſind, kann die Unterſuchung auf dieſes höhere, auf die Beſtimmung ſeines Umfanges und die Eintheilung deſſelben gerichtet ſein, welches aber hier nicht der Fall iſt; oder ſie muß das Verhältniß der untergeordneten Begriffe zu den wiſſenſchaftlichen Gebieten, denen ſie angehören, feſtſtellen wollen. Von dieſen aber habe ich es, wie ich denn überhaupt mit meinen Studien der Naturwiſſenſchaft weniger angehöre, eigentlich nur mit

der Sittenlehre zu thun, und möchte etwas beitragen, um durch Vergleichung mit dem entſprechenden naturwiſſenſchaftlichen Ausdrukk Naturgeſez die Bedeutung des Begriffes Sittengeſez für die Sittenlehre genauer zu beſtimmen.

Es iſt eine alte wiſſenſchaftliche Form, Naturwiſſenſchaft und Sittenlehre einander zu coordiniren und alſo entgegenzuſtellen; ſie iſt ſo alt als die Eintheilung aller Wiſſenſchaft in Logik, oder nach dem ältern Sprachgebrauch Dialektik *), Phyſik und Ethik. Denn in dieſer iſt offenbar, daß die beiden lezteren ſich zur erſteren verhalten ſollen, eine wie die andere, nicht aber etwa auch Logik und Phyſik zur Ethik eine wie die andere, oder umgekehrt Logik und Ethik zur Phyſik. In der helleniſchen Philoſophie aber war in keiner von beiden Wiſſenſchaften eigentlich von Geſezen die Rede; theils aber wurden übrigens beide in gleicher Form behandelt, theils auch nicht. Namentlich, um bei den beiden Weltweiſen ſtehen zu bleiben, welche auf die ſpäteren Formationen den bedeutendſten Einfluß ausgeübt haben, gilt dies von Platon und Ariſtoteles. So behandelte Platon beide Wiſſenſchaften auf gleiche Weiſe, denn ſie waren ihm beide Conſtructionen aus der verſchieden gewendeten Idee des Guten; Ariſtoteles aber behandelte ſie ungleich, in ſo fern wenigſtens als er aus der Naturwiſſenſchaft die Idee des Guten verbannte, in ſeiner Ethik aber dieſe noch ihre Stelle fand als Maaß, um unter dem in der menſchlichen Seele und den menſchlichen Lebensthätigkeiten vorkommenden und auf die bezogenen das beſſere als Ziel und Gegenſtand des Beſtrebens von dem ſchlechteren zu unterſcheiden. Will man nun ſagen, hier habe doch ſchon der Begriff des Geſezes latitirt, ſo will ich freigebig ſein und dieſes in gewiſſem Sinne zugeben; nur geſtehe man, zum rechten Bewußtſein und

*) Vielleicht ließe ſich nachweiſen, daß dieſe Aenderung des Sprachgebrauchs auf nichts weiter als auf dem Aufhören der dialogiſchen Methode beruht; wenigſtens iſt ein Unterſchied in Abſicht auf den Gehalt beider Ausdrüke in dieſer Zeit durchaus nicht vorhanden.

ſomit zu einem eigenen beſtimmten Einfluß auf die Behandlung der Wiſſenſchaft iſt dieſer Begriff damals nicht gekommen, und zwar in der Naturwiſſenſchaft eben ſo wenig als in der Ethik, ſondern dies blieb der neueren Zeit vorbehalten. Denn wenn gleich bei den Stoikern der Begriff der Pflicht — ſo fern es überhaupt richtig iſt ihr κατόρθωμα und καθῆκον unter dieſem Ausdrukk zuſammenzufaſſen — eine größere Rolle ſpielte: ſo war es doch wieder nur die Idee des Guten, woraus die Pflichten abgeleitet wurden, und nicht eigentlich der Begriff des Geſezes. In der neueren Zeit hingegen finden wir dieſen Begriff in beiden Wiſſenſchaften in einem ganz andern Sinne vorherrſchend und die Form derſelben beſtimmend, indem beide, Ethik und Phyſik, nach nichts anderem zu ſtreben ſcheinen als nach einem Syſtem von Geſezen. Aber ſobald dies recht zum Bewußtſein gekommen war, wurde auch feſtgeſtellt, daß der Begriff Geſez in 17
dem Ausdrukk Naturgeſez etwas anderes bedeute, alſo nicht derſelbe ſei, als in dem Ausdrukk Sittengeſez; und der Einfluß, den dieſes ſeit Kant und Fichte auf die ganze Geſtaltung der Sittenlehre gehabt hat, hat mich vornehmlich zu der gegenwärtigen Unterſuchung angeregt. Nun kann man freilich ſagen, die hier bezeichneten Formen der Philoſophie, die Kantiſche und Fichtiſche, ſeien ſchon lange antiquirt, und alſo ſei auch weder die eine noch die andere von beiden Sittenlehren als die einzige oder auch nur vorzüglich geltende anzuſehn; neuere Geſtaltungen aber würden ſchon von ſelbſt den Begriff des Geſezes wieder mehr zurükktreten laſſen, und ſomit auch jenem Gegenſaz zwiſchen Naturgeſez und Sittengeſez keine ſo große Bedeutung einräumen. Mögen dieſe neuen Formen der Ethik auf das trefflichſte gerathen; meine Meinung iſt weder ihnen vorgreifend zum Vortheil der einen Methode und zum Nachtheil einer andern zu entſcheiden, noch überhaupt zur beſſern Geſtaltung dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt durch die gegenwärtige Unterſuchung etwas eignes beizutragen. Meine Unterſuchung iſt vielmehr nur rükkwärts gewendet, und ich will

nur kritiſch und geſchichtlich jene Formen der Sittenlehre würdigen helfen, welche, daß ich ſo ſage, auf der Centralität des Begriffes Sittengeſez beruhen.

Die Ausdrükke Naturgeſez und Sittengeſez ſcheinen freilich ſchon durch ihre ſprachliche Zuſammenſezung ſich einer genauen Beziehung auf einander verweigern zu wollen: denn was bilden wol Natur und Sitte für einen Gegenſaz? Allein eine ſolche Kritik halten wol wenig wiſſenſchaftliche Terminologien aus; und um dieſe beiden Ausdrükke gleichmäßiger zu machen, dürfen wir ja nur, da beides ſo oft als gleich bedeutend gebraucht worden iſt, Sittengeſez verwandeln in Vernunftgeſez, wobei nur zu bevorworten iſt daß hier lediglich von dem was man praktiſche Vernunft genannt hat vorläufig die Rede ſein kann; Vernunftgeſez alſo, mit Ausſchluß der logiſchen oder anderweitig theoretiſchen Vernunftgeſeze, zu verſtehen iſt. Dann ſind unſere Ausdrükke auf den Gegenſaz Natur und Vernunft zurükkgeführt, der noch immer häufig genug gebraucht wird, um hier keiner beſonderen Feſtſtellung zu bedürfen. Nun ſollen aber beide Ausdrükke noch auf eine andere Weiſe verſchieden ſein, als ſchon durch jenen Gegenſaz bezeichnet wird. Das Sittengeſez ſoll nicht etwa auf dieſelbe Weiſe ein Geſez ſein wie das Naturgeſez, ſo daß dieſes auf dem Gebiet der Natur eben ſo viel gölte als jenes auf dem Gebiet der praktiſchen Vernunft; ſondern das Naturgeſez ſoll eine allgemeine Ausſage enthalten von etwas was in der Natur und durch ſie wirklich erfolgt, das Sittengeſez aber nicht eben ſo, ſondern nur eine Ausſage über etwas was im Gebiet der Vernunft und durch ſie erfolgen ſoll. So daß in dem einen Fall Geſez eine Ausſage wäre über ein Sein, ohne daß im eigentlichen Sinne ein Sollen daran hinge, in dem andern eine Ausſage über ein Sollen, ohne daß demſelben ſofort ein Sein enſpräche. Daß alſo das Wort Geſez, ſo verſtanden, in der einen Zuſammenſezung eine andere Bedeutung hat als in der andern, das iſt für ſich klar. Die Frage, die ich hier zuerſt

aufwerfen möchte, welche von dieſen beiden Bedeutungen wol die richtigere oder wenigſtens urſprünglichere ſei, erſcheint zwar ganz grammatiſch; wir können ſie aber doch nicht umgehen, weil ſie mit einem Hauptpunkt unſerer Unterſuchung zuſammenhängt, nämlich mit jenem Sollen, welches auf dem Gebiet der rationalen Sittenlehre, wie ſehr wir auch ſchon daran gewöhnt ſind, doch immer etwas geheimnißvolles und unerklärliches an ſich hat.

Das Sollen nämlich geht urſprünglich immer auf eine Anrede zurükk; es ſezt einen gebietenden voraus und einen gehorchenden, und ſpricht eine Anmuthung des erſten an den lezten aus. Denn der gehorchende ſagt, Ich ſoll, wenn der Gebietende ihm etwas angemuthet hat, und er ſagt dieſes ohne Rükkſicht darauf ob er ſelbſt das angemuthete zu thun gedenkt oder nicht, niemals aber ohne die genaueſte Beziehung auf ein dem anmuthenden beiwohnendes beſtimmtes Recht. Wer ſoll nun aber in dieſem ſittlichen Sollen der anredende ſein, und wer der angeredete? Mancherlei zu dieſem Behuf gebrauchte Gegenſäze treten uns hier vor Augen, aber keiner will ſich recht angemeſſen zeigen. Die praktiſche Vernunft oder das obere Begehrungsvermögen redet an; dann aber muß angeredet werden das untere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit, aber dann auch ihr nichts zugemuthet, was ſie nicht wirklich vollziehen kann. Kann aber wol die Sinnlichkeit darauf angeredet werden zu vollziehen was z. B. in dem kantiſchen kategoriſchen Imperativ enthalten iſt? Unmöglich. Denn in ihr liegt kein Trieb auf allgemein geſezmäßiges, ja auch nicht einmal ein Urtheil darüber, ob etwas, was ſie wirklich vollziehen kann, dem geſezmäßigen widerſpreche oder nicht. Ja ſie vernimmt überhaupt ſchon nicht das bloße Wort, ſondern es giebt mit ihr keine andere Sprache als die der Empfindung oder des Reizes ſei es in der unmittelbaren Gegenwart oder in Furcht und Hoffnung. Eben ſo iſt es mit dem fichteſchen Princip der Sittlichkeit, ſowol dem formalen Ausdrukk deſſelben, ſich die abſolute Selbſtändigkeit zum Geſez zu machen,

als auch dem realen, die Dinge gemäß ihrer Bestimmung zu behandeln. Denn die Sinnlichkeit besteht nur in der Wechselwirkung, und hat überall keine Selbständigkeit, noch auch kennt sie eine andere Bestimmung der Dinge als deren Beziehung auf sie selbst. Oder soll die Vernunft anreden, und das obere Begehrungsvermögen angeredet werden? Denn man hat beide auch irgendwie unterschieden, und wir wollen gern zufrieden sein, wenn wir unserm Sollen zu Liebe auch nur einen halb eingebildeten Unterschied herausbringen. Will man aber beide unterscheiden: so muß doch die praktische Vernunft nicht begehren, sofern sie nicht soll das Begehrungsvermögen sein. Im Aussprechen des Sollens aber begehrt sie, denn das Anmuthen ist doch ein Begehren; und man kann nicht sagen daß sie als nichtbegehrend von sich selbst als begehrendes etwas begehrte. Oder ist es die Vernunft überhaupt und an sich, welche anmuthet der Vernunft des einzelnen? wenn anders dies nicht schon ein Unterschied gar nicht mehr ist, sondern nur scheint. Aber wenn es auch einer ist: so spricht doch der einzelne die Pflicht aus in sich selbst für sich selbst, und das Begehren, selbst etwas zu thun, ist nur ein Wollen, kein Sollen, so wie das Anerkennen des Begehrens sich selbst etwas anzumuthen nur ein Selbstanerkennen ist, nicht ein Anerkennen eines andern; so daß auf beiden Seiten das Sollen ganz seine Bedeutung verliert.

Doch es ist noch eine andere Ansicht der Sache möglich. Nämlich indem die Vernunft in der Construction der Sittenlehre oder des Systems der richtigen menschlichen Handlungen begriffen ist, befindet sie sich in einer wissenschaftlichen Thätigkeit, in welcher alles im Zusammenhange in großer Klarheit erscheint. Im Leben kommt die Anwendung davon nur vereinzelt vor und zerstreut; die Vernunft aber im wissenschaftlichen Zustande muthet sich selbst als im Leben handelnder zu, dann doch immer aus diesem klar gedachten Zusammenhange heraus zu handeln und unter ihn zu subsumiren. Hier wäre also eine Zweiheit, wenn

gleich nur verſchiedener Momente, der wiſſenſchaftliche wäre der gebietende und der handelnde der gehorchende, und das Sollen ſpräche eigentlich aus, daß, wenn in einem thätigen Augenblikk der Willensact der Vernunft nicht dieſem Zuſammenhange entſpräche, er falſch ſein würde. Hiegegen iſt nur einzuwenden, daß das ſittliche Verhältniß derer, die auf einen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zurükkgehn, durchaus nicht unterſchieden wird von dem ſittlichen Verhältniß derer, welche von einem ſolchen gar nichts wiſſen. Ja auch diejenigen, denen dieſer Zuſammenhang zugänglich iſt, gehn doch im Augenblikk des Entſchluſſes und der That nicht auf ihn zurükk, ſondern das Soll, was ſie in ſich vernehmen, bezieht den jedesmaligen einzelnen Fall auf ein mehr oder minder allgemeines oder beſonderes, immer aber als einzeln gedachtes Gebot, ohne dieſes als Glied eines allgemeinen Zuſammenhanges vorzuſtellen. Alſo kann auch dies die Bedeutung dieſes ſittlichen Solls nicht ſein.

Dieſe gar nicht leicht zu überwindenden Schwierigkeiten führen ganz natürlich darauf, zu fragen, woher doch eigentlich dieſes Soll uns entſtanden iſt mit dem Geſez zuſammen in der Sittenlehre. Zuerſt kennen wir das Sollen in dem Gebiet des häuslichen und bürgerlichen Lebens; es iſt der Ausdrukk, durch welchen einer in dem andern einen Willen hervorruft, welcher vor dem Soll gar nicht vorausgeſezt wird: der gehorchende erkennt aber an dem Soll den Willen des gebietenden, und was alſo allerdings vorausgeſezt wird in dem angeredeten, das iſt ſein allgemeiner Wille zu gehorchen. Mit dem Geſez als dem Willen des gebietenden hängt alſo hier allerdings das Soll zuſammen, keinesweges aber etwa mit der Strafe. Vielmehr wenn man Zuflucht zur Strafe nehmen muß: ſo verliert das Soll ſeine Kraft, und man ſagt dann richtiger, Du mußt dieſes thun, ſonſt wird dir jenes begegnen. Man kann ſich auch denken in einem Gemeinweſen alle einzelnen ſo bereitwillig dem allgemeinen Willen nachzukommen, daß keine Androhung von Strafen nöthig iſt

den Geſezen hinzuzufügen, aber doch wird ihnen das Soll anhängen als Zeichen des willenbeſtimmenden Anſehns. Es läßt ſich allerdings noch eine höhere Stufe denken, auf welcher, weil der Wille nicht erſt beſtimmt zu werden braucht, auch das Soll, aber dann mit dem Soll zugleich auch das Geſez verſchwindet, wenn nämlich zu der allgemeinen Bereitwilligkeit noch eine eben ſo allgemeine richtige Einſicht in das allgemeine Wohl hinzukommt, ſo daß nur die vorhandenen Umſtände dargelegt zu werden brauchen, um einen gleichmäßigen Beſchluß aller einzelnen hervorzurufen. Was alſo hier das Soll bedeutet auf dem Gebiet poſitiver Willensbeſtimmungen, das iſt klar. In der jüdiſchen Geſezgebung aber war der theokratiſchen Verfaſſung gemäß
21 das allgemein menſchliche mit dem beſonderen bürgerlichen und religiöſen gemiſcht, wie es auch nothwendig war für ein Volk, welches ſo lange in einem Zuſtande gänzlicher Unterdrükkung des Gefühls für das allgemein menſchliche gelebt hatte, daß es nur zu geneigt ſein konnte alles für erlaubt zu halten. Der göttliche Wille wird hier gedacht wie der oberherrliche, einen Willen hervorrufend vermittelſt des allgemeinen Willens ihm zu gehorchen. Als nun unter eben dieſer Form jene Feſtſezungen des ſittlichen auch in den chriſtlichen Unterricht aufgenommen wurden: ſo entſtand die Gewöhnung, mit der ſittlichen Erkenntniß das Soll zu verbinden, und dieſe erhielt ſich hernach auch, ſeitdem man angefangen hatte, die ſittliche Erkenntniß in eine allgemeine Geſtalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich bekannt gemachten göttlichen Willen nicht mehr geſehen, ſondern die menſchliche Vernunft ſelbſt als geſezgebend gedacht wurde. Wieviel nun aber von der urſprünglichen Bedeutung des Soll bei dieſer Uebertragung übrig bleibt? Wol nur dieſes. Das Soll des bürgerlichen Gebotes ergeht an alle die unter derſelben anmuthenden Autorität ſtehn. Sofern ich alſo etwas will, und mir dabei bewußt bin daß dieſer Wille ein allgemeiner Act der menſchlichen Vernunft iſt, unter deren anmuthendem Anſehen alle

ſtehen, ſo drükke ich ihn durch Soll aus, weil alle andere mir daſſelbe anmuthen können, ſo gut als ich ihnen. Dieſes angenommen, wird man nun wol ſagen können, daß auf dem ſittlichen Gebiet Geſez und Sollen genau mit einander verbunden ſind, indem auch das Soll nichts anders ausſagt als die Allgemeinheit der ſittlichen Beſtimmung. Ob nun aber alles ſittliche unter dieſer Form ausgeſprochen werden kann, das wäre eine andere Frage. Denn jeder Entſchluß, der als ein rein individueller entſteht, kommt nicht mit dieſem Soll zum Bewußtſein, ſondern als ein eigenthümlicher aber vernunftmäßiger Wille, und nur die zweite Frage, in wiefern einem ſolchen ohne Soll auftretenden auf ein ſogenanntes erlaubtes gehenden Willen gefolgt werden darf, läßt ſich wieder auf ein Geſez zurükkführen. Und dies wäre dann freilich ein Unterſchied zwiſchen Naturgeſez und praktiſchem Vernunftgeſez, daß alles natürliche, wie es geſchieht, ſich auf Geſeze zurükkführen läßt, vermöge deren es geſchieht, nicht aber im Gebiet der praktiſchen Vernunft alles auf ſolche Geſeze, vermöge deren es geſchehen ſoll; nur ganz ein anderer Unterſchied iſt dies, als der gewöhnlich angenommene.

Ehe wir aber dieſen näher betrachten, entſteht uns noch die 22
Frage, wie es damit ſteht, daß die ſittlichen Formeln, um ſie von andern auch mit dem Soll behafteten auf demſelben Gebiet auftretenden Geſezen oder Imperativen zu unterſcheiden, kategoriſche genannt werden, die andern aber hypothetiſche. Zunächſt würde man nun nach der kantiſchen Tafel verſucht zu beiden noch einen dritten aufzuſuchen, deſſen er aber nirgends erwähnt, nämlich den disjunctiven, welcher lauten müßte Du ſollſt entweder dieſes thun oder jenes. Die hypothetiſchen Imperative aber theilt Kant wieder in ſolche die als praktiſche Principien aſſertoriſch, und in ſolche die nur problematiſch ſind, wogegen der kategoriſche Imperativ apodiktiſch iſt. Doch geſteht er ſelbſt zu, daß beide zuſammenfallen würden, wenn die Klugheit auf einen richtigen Begriff leicht zu bringen wäre. Wenn aber nun alle beſagten Re-

geln hypothetiſche Imperative ſind, weil unentſchieden bleibt, ob die Abſicht, zu welcher ſie gebraucht werden, gut iſt: ſo muß der kategoriſche Imperativ ebenfalls hypothetiſch bleiben, wenn man nicht darauf zurükkgehn will, daß der Begriff des Guten vor Aufſtellung der ſittlichen Geſeze beſtimmt ſein muß. Denn ſonſt iſt noch nicht entſchieden, ob vernunftmäßig handeln wollen gut iſt; und das Gebot dazu kann demnach nie anders lauten als ſo, Wenn du vernünftig ſein willſt, ſo handle ſo. Nehmen wir aber an, daß natürlich alle verſchiedenen Methoden und Style einer Kunſt in ihren Verhältniſſen zu einander einer Conſtruction fähig ſein müſſen, und in dieſer angeſchaut ein Ganzes bilden, ſo daß jeder, der etwas tüchtiges hervorbringen will, nach einer von dieſen verfahren muß: ſo wird offenbar in dieſem Fall der techniſche Imperativ ein disjunctiver, und dieſe Lükke wäre demnach ausgefüllt. Vergleichen wir nun hier mit dem *individuellen* ſittlichen Handeln das einzelne, und denken uns, wie kaum anders möglich, wenn wir die menſchliche Natur als Gattung betrachten, die verſchiedenen Geſtaltungen der Intelligenz innerhalb derſelben auch als einen Cyclus: ſo ergiebt ſich von ſelbſt das gleiche, daß nämlich der urſprünglich kategoriſche Imperativ an die Geſammtheit der einzelnen gerichtet als Ausdrukk des allgemeinen ſittlichen Willens ebenfalls in der Anwendung der Formel auf die einzelnen disjunctiv werden muß. Der allgemeine Wille vernünftig zu ſein muß ſich an dem einzelnen entweder ſo geſtalten oder ſo. Ja noch auf andere Weiſe kann man ſagen, wenn man auf die Geſammtheit der ſittlichen Handlungen ſieht,
23 daß, wenn in dem Vernunftweſen der allgemeine ſittliche Wille geſezt iſt, alle beſondern Formeln, welche ſich auf einzelne Klaſſen von Handlungen beziehn, wie dies mit den Pflichtformeln der Fall iſt, nichts anders ſind, als techniſche Imperative, um jenen allgemeinen Willen, deſſen Ausdrukk allein der kategoriſche iſt, zu realiſiren. Man nehme noch hinzu, daß die iſolirte Betrachtung des kategoriſchen Imperativs am wenigſten geeignet iſt

eine wiſſenſchaftliche Baſis zu werden, weil ſie nichts darbietet zwiſchen der Einheit des Princips und der Unendlichkeit einzelner Fälle der Anwendung, alſo die Vielheit gar nicht geſtalten kann; und nur das disjunctive iſt auch bei Kant das Princip aller wiſſenſchaftlichen Zuſammenſtellung der Vielheit. Der kategoriſche Imperativ kommt alſo erſt zur Klarheit des Bewußtſeins, wenn er hypothetiſch wird. Nur indem das Dilemma aufgeſtellt wird, Entweder vernünftig ſein und ſo handeln, oder nicht ſo und unvernünftig, wird das Sittengeſez nach Kants Ausdrukk pragmatiſch, welcher Ausdrukk in der That weit mehr ſagen will als jener, wenn gleich Kant ihn nur für den untergeordneten conſulativen Imperativ der Klugheit aufbewahrt. Denn das Soll, ſobald es ſich nicht mehr auf eine äußere Autorität gründet, kann nur wie ein Zauber erſcheinen, wenn es nicht jenen aſſertoriſchen Character annimmt, Weil du vernünftig ſein willſt, ſo handle alſo. Der kategoriſche Imperativ iſt dem gemäß nur die bewußtloſe unentwikkelte Form des Sittengeſezes, und bekommt erſt eine praktiſche Realität und eine wiſſenſchaftliche Tractabilität, wenn er ſich in den hypothetiſchen und disjunctiven entwikkelt.

Doch dieſes war nur beiläufig; aber wie ſteht es nun um den durch ein entgegengeſeztes Verhältniß beider zum Sein begründeten Gegenſaz zwiſchen Sittengeſez und Naturgeſez? Beſteht — denn darauf laufen die kantiſchen und fichtiſchen Erklärungen hinaus — beſteht die abſolute Gültigkeit des Sittengeſezes darin, daß es immer gelten würde, wenn auch niemals geſchähe was es gebietet, weil ja doch das Soll deſſelben beſteht, auch wenn ihm ein Sein gar nicht anhängt, die abſolute Gültigkeit des Naturgeſezes hingegen darin, daß immer geſchehen muß was darin ausgeſagt iſt? Was das erſte betrifft, ſo iſt allerdings wahr daß die Gültigkeit des Geſezes nicht abhängt von der Vollſtändigkeit ſeiner Ausführung; ja es iſt der richtige Ausdrukk für unſere Annahme des Geſezes, daß, ohnerachtet wir keine einzige menſchliche Handlung für ſchlechthin vollkommen

also ganz dem Gesez entsprechend erkennen, die Gültigkeit des
24 Gesezes dadurch dennoch gar nicht leidet. Allein auf der andern Seite muß doch immer etwas vermöge des Gesezes geschehen, sonst wäre es auch kein Gesez. Denn wenn wir auf den Prototyp des Sollens, nämlich das bürgerliche Gesez zurükkgehn: würde wol jemand sagen, das sei wirklich ein Gesez, was zwar ausgesprochen sei als solches, aber niemand mache auch nur die geringste Anstalt dem Gesez zu gehorchen? Gewiß würden wir verneinen, aber dann auch hinzufügen, der Gesezgeber sei auch keine Obrigkeit mehr, weil seine Aussprüche nicht anerkannt werden, und das ganze Verhältniß nur im Anerkennen bestehe. Werden wir nun nicht auf dieselbe Art auch vom Sittengesez sagen müssen, Wenn in keinem Menschen die geringsten Anstalten gemacht würden demselben zu gehorchen, und das, was Kant die Achtung für das Gesez nennt, gar nicht vorhanden wäre; denn diese ist doch immer schon ein wenn gleich unendlich kleiner Anfang des Gehorchens: so wäre auch das Sittengesez kein Gesez, sondern nur ein theoretischer Saz, von welchem man sagen könnte, er würde ein Gesez sein, wenn es ein Anerkenntniß desselben gäbe? Aber die Vernunft wäre dann auch gar nicht praktisch, so wenig als jener Gesezgeber, dem niemand im mindesten gehorchte, eine Obrigkeit wäre. Jene Achtung für das Gesez, ein gewiß unter den gegebenen Umständen sehr wohlgewählter Ausdrukk, constituirt also eigentlich erst das Gesez und ist die Wirklichkeit des Gesezes. Denn das einzige, was man an dem Ausdrukk tadeln könnte, ist nur dieses, daß er zu trennen scheint was unmöglich getrennt werden kann. Denn nicht existirt das Sittengesez zuerst als Gedanke, und hernach bringt die Vernunft die Achtung dafür hervor; sondern es ist nur ein und dasselbe oder ein und derselbe transcendentale Act, wodurch die Vernunft praktisch wird, das heißt als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesez giebt. Kann man also wol sagen, das Sittengesez würde gelten, wenn auch nie etwas demselben gemäß geschähe?

Wol nur, wenn man bei der äußern Vollbringung der Handlungen stehen bleibt; diese aber sind auf der einen Seite gar nicht Producte des Gesezes oder des Willens allein, auf der andern Seite ist aber doch immer, wenn nur irgend das Gesez dabei mit eingetreten ist, auch etwas in ihnen, was rein dem Gesez gemäß geschieht. Denn wird überhaupt nur auf das Gesez bezogen: so wird auch entweder dem Gesez gemäß gewollt, oder das Gegentheil wird nur unter der Form des Unrechtes gewollt; und auch das geschieht dann dem Gesez gemäß. Wird aber dem Gesez gemäß gewollt: so ist nothwendig auch in der erscheinenden Handlung etwas, wodurch das Gesez repräsentirt wird. Eben dieses aber ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ich, und aus unserm Gesichtspunkt weit mehr ein Sein als die äußere That und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende That, sie sei nun vollkommner oder unvollkommner, an der Sittlichkeit Theil nimmt. Ja wenn man auch bei dem ohnstreitig dürftigern Ausdrukke der sich selbst sezenden Selbstthätigkeit oder der Gesezmäßigkeit um des Gesezes willen stehen bleibt, was freilich in einer Hinsicht etwas leeres ist, weil daraus niemals eine bestimmte Handlung hervorgehen kann, so ist doch auch dann die Gesinnung in der That das Sein bestimmend, weil sie den Verlauf jeder Thätigkeit hemmt, welche der Gesezmäßigkeit und der Selbstthätigkeit schlechthin etwa zuwider wäre. Das Gesez ist also nur Gesez, insofern es auch ein Sein bestimmt, und nicht als ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann.

Können wir also hier auf dem Gebiet des Vernunftgesezes das Sollen nicht trennen von der Bestimmung des Seins; ist die Vernunft nur praktisch, sofern sie zugleich lebendige Kraft ist: wie wird es nun auf der Seite des Naturgesezes stehn? Werden wir dort dieses, daß das Gesez wirklich das Sein bestimmt, ganz

trennen können davon, daß dem Geſez auch ein Sollen anhängt? Freilich, wenn man allein dabei ſtehen bleibt, daß das Sollen eine Anmuthung an den Willen enthält: ſo kann hier von keinem Soll die Rede ſein, weil in der Natur kein Wille geſezt iſt. Alsdann iſt aber durch den Unterſchied, von welchem wir handeln, auch keine Verſchiedenheit zwiſchen Naturgeſez und Vernunftgeſez ausgedrükkt, ſondern nur zwiſchen Natur und Vernunft. Es liegt aber allerdings in dem Sollen, außerdem daß es eine Anmuthung an den Willen ausdrükkt, auch noch dieſes, daß bei derſelben zweifelhaft bleibt, ob der Anmuthung wird Folge geleiſtet werden oder nicht. Wenn wir nun nachweiſen, daß Naturgeſeze auch eine Anmuthung enthalten, wenn gleich freilich an ein willenloſes Sein, aber doch eine ſolche Anmuthung ebenfalls, bei welcher zweifelhaft bleibt, ob ſie wird in Erfüllung gehen oder nicht: dann wäre das Verhältniß zwiſchen Sollen und Seinbeſtimmung in beiderlei Geſezen ſo ſehr daſſelbe, als es bei der Verſchiedenheit von Natur und Vernunft nur möglich iſt. Die
26 Geſeze nun, welche ſich auf die Bewegungen der Weltkörper beziehen, und welche die Verhältniſſe der elementariſchen Naturkräfte und Urſtoffe ausſagen, wollen wir in dieſer Hinſicht übergehen. Denn wenn die einzelnen Fälle hier nicht mit dem Geſez zuſammenſtimmen, ſo behaupten wir entweder, daß in dem einzelnen Falle noch etwas anders thätig geweſen als dasjenige wovon das Geſez redet; oder wir erkennen unſern Ausdrukk nicht mehr für das wahre Naturgeſez, ſondern modificiren ihn, und hoffen ſo es immer beſſer zu treffen, laſſen aber nicht von der Vorausſezung, daß wenn wir erſt das richtige gefunden haben, alsdann auch alles, worauf das Geſez anwendbar iſt, demſelben völlig entſprechen werde. Eben ſo mit den Formeln für die Bewegungen. Wenn dieſe nicht genau zutreffen: ſo ſieht das freilich aus, als hätten wir dem Weltkörper etwas zugemuthet, was er nicht geleiſtet habe; allein ſtatt uns dabei zu begnügen, nehmen wir an, daß noch andere bewegende Kräfte müßten einge-

wirkt haben. Aber wir können dieſes zugeben, ohne dem Eintrag zu thun, was wir hier über das Naturgeſez behaupten möchten. Denn eine Formel für die Bewegung allein als das bloße Maſſenverhältniß iſt doch nur eine abſtracte mathematiſche Formel. Erſt wenn wir aus der Geneſis der Sonne und der Planeten die Maſſen und Raumverhältniſſe ſelbſt begreifen könnten, ſo daß auch alle Veränderungen in den Maſſenverhältniſſen der Weltkörper und in ihrem Verhalten zu ihren Bahnen mit darin begriffen wären, erſt dann würden wir ein wahres Naturgeſez haben auch für die Bewegungen. Aber würde denn dieſes rein zutreffen? Wol nicht leicht; ſondern wenn wir auf dieſe Art ein Bewegungsgeſez für das Sonnenſyſtem an ſich gefunden hätten: ſo würde es doch irgendwie wenn auch auf eine für uns gänzlich unmerkliche Weiſe durch den allgemeinen Zuſammenhang afficirt werden; und wir werden mit Recht ſagen können, es ſolle ſich ſo bewegen, erleide aber bisweilen Perturbationen, und ein Geſez, das ein vollkommener Ausdrukk des Seins wäre, würden wir erſt gefunden haben, wenn wir das ganze Univerſum auf eine Formel bringen könnten. Daſſelbe gilt von den Urſtoffen und den elementariſchen Kräften. In welchem Umfange wir ſie als ein Ganzes begreifen könnten, wenn es nicht das abſolute Ganze wäre, ſo würden wir immer nur ein Geſez haben, nach welchem das Sein ſich nicht vollkommen richtete, und die Abweichung würde uns über jenen Umfang hinaus weiſen; wo wir aber eine ganz zutreffende Formel haben, die wird ſich nur auf ſehr bedingte Factoren beziehen, deren Erſcheinen unter dieſen Bedingungen wir wieder nur als ein zufälliges begreifen, ſo daß kein Sein durch die Formel beſtimmt wird. 27

Doch hierbei länger ſtehen bleiben, daß hieße nur die Frage ins unendliche hinausſchieben, bis wir etwa zu Naturgeſezen gelangen, die dem Begriff beſſer entſprechen. Allein wir haben dergleichen ſchon auf einem andern uns näher liegenden Gebiet, und die uns nur um ſo mehr als wahre Naturgeſeze erſcheinen wer-

den, wenn wir ſie mit jenen vergleichen. Nämlich alle Gattungsbegriffe der verſchiedenen Formen des individuellen Lebens ſind wahre Naturgeſeze. Denn die lebendigen Weſen, die Vegetation mit eingerechnet, entſtehen aus Thätigkeiten und beſtehen in Thätigkeiten, welche ſich immer auf dieſelbe Weiſe entwikkeln; wahre Gattungsbegriffe nun ſollen der vollſtändige Ausdrukk ſein für alles was eine beſtimmte Lebensform conſtituirt an ſich und in ihrer Differenz von andern verwandten, und zwar ſo daß ſie in ihrem Zuſammenhange, den wir auf beſtem Wege ſind immer vollkommner zu begreifen, das Naturgeſez des individuellen Lebens auf unſerm ganzen Weltkörper ausdrükken. Weiter hinabzuſteigen bis z. B. auch auf die Formen der Kryſtalliſation, deren allerdings jede auch nur begriffen werden kann als eine Entſtehung der Geſtalt aus der Bewegung, werden wir dadurch verhindert, theils, daß hier die Gattungsbegriffe überall auf das dem kryſtalliſirten analoge derbe zurükkweiſen und die bloße Regel der Kryſtalliſation doch nur eine abſtracte Formel ſein würde das Naturgeſez aber ſich auf die Entſtehung und Geſtaltung des ſtarren überhaupt erſtrekken müßte, theils auch dadurch daß uns hier der Prozeß ſelbſt nicht gegeben iſt, ſondern nur das Reſultat deſſelben. Die Vegetation aber und Animaliſation zeigen uns in jeder ihrer verſchiedenen Formen ein abgeſchloßnes Ganze, deſſen Begriff das Geſez iſt für ein Syſtem von Functionen in ihrer zeitlichen Entwikklung. Werden wir nun gefragt, Iſt jedes ſolche Geſez, gleichviel ob es der untergeordnete Begriff einer Art iſt oder der höhere einer Gattung oder der noch höhere einer natürlichen Familie, iſt jedes ſolche Geſez beſtimmend ein Sein? ſo werden wir offenbar bejahen müſſen; denn die ſämmtlichen Individuen dieſer Art oder Gattung entſtehen nach dieſem Geſez, und ihr ganzes Daſein in ſeiner allmähligen Entwikklung, Culmination und Entkräftigung verläuft nach demſelben. Wenn wir aber nun auf der andern Seite gefragt werden, Hängt dieſem

Geſez auch ein Sollen an? ſo werden wir ſo viel ebenfalls bejahen müſſen, daß wir das Geſez aufſtellen für das Gebiet, ohne 28
daß in der Aufſtellung zugleich mit gedacht werde daß alles rein und vollkommen nach dem Geſez verlaufe. Denn das Vorkommen von Mißgeburten als Abweichungen des Bildungsprozeſſes, und das Vorkommen von Krankheiten als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Lebensfunction nehmen wir nicht auf in das Geſez ſelbſt, und dieſe Zuſtände verhalten ſich zu dem Naturgeſez, in deſſen Gebiet ſie vorkommen, gerade wie das unſittliche und geſezwidrige ſich verhält zu dem Sittengeſez.

Noch eine Betrachtung, mit welcher wir ſchließen wollen, wird die Identität des Verhaltens beider Begriffe zur vollen Anſchauung bringen. Legen wir die elementariſchen Kräfte und Prozeſſe und den Erdkörper in ſeiner durch die Scheidung des ſtarren und flüſſigen bedingten Ruhe zum Grunde; und können wir dann mit Recht ſagen, hypothetiſch wenigſtens und mehr iſt hier nicht nöthig, mit der Vegetation trete ein neues Princip, nämlich die ſpecifiſche Belebung, in das Leben der Erde, ein Princip welches in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abſtufungen erſcheinend ſich in ſeinem Umfange den chemiſchen Prozeß ſowol als die mit der Bildung der Erde gegebene Geſtaltung unterordnet und beides auf eine individuelle Weiſe fixirt; und fragen wir dann weiter, worin denn das gegründet ſei, was auf dieſem Gebiet als Mißgeburt oder Krankheit angeſehen werden muß, was hier freilich faſt immer ſehr einfach auf Mangel oder Ueberfluß, das heißt auf ein quantitatives Mißverhältniß zurückgeführt werden kann: ſo werden wir doch nur antworten können, Nicht in dem neuen Princip an und für ſich; denn für deſſen reine Wirkſamkeit ſei der Begriff der Vegetation der reine und vollſtändige Ausdruck; ſondern in einem Mangel der Gewalt des neuen Princips über den chemiſchen Prozeß und die mechaniſche Geſtaltung. An dieſem Mangel aber ſcheine zugleich

die zeitliche Beſchränktheit der vegetativen Einzelweſen zu hangen; wenn alſo dieſe vergänglich ſein ſollten, ſo mußte auch jener Mangel mit ſeinen anderweitigen Folgen ſein. Weiter gehend werden wir dann ſagen müſſen, mit der Animaliſation trete abermal ein neues Princip nämlich der ſpeciſiſchen Beſeelung ein, welches ſich in ſeiner ganzen Erſtrekkung, wenn gleich nicht überall in gleichem Maaße, ſowol den vegetativen Prozeß als auch das allgemeine Leben unterordnet, und ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abſtufungen erſcheint, welche nun auf die-
29 ſelbe Weiſe Geſeze ſind für die Natur. Und wird nun weiter gefragt, worin denn die auf dieſem Gebiet vorkommenden ſchon weit complicirteren Abweichungen gegründet ſein: ſo werden wir wol auch antworten müſſen, Nicht in dem Princip ſelbſt; denn für dieſes iſt der Begriff des thieriſchen Lebens in der Mannigfaltigkeit ſeiner Formen der reinſte Ausdrukk; ſondern in einem relativen Mangel an Gewalt dieſes Princips über den vegetativen Prozeß ſowol als über das allgemeine Leben, und natürlich wären alſo die Abweichungen auf dieſem Gebiet auch complicirter und nicht in ſo leichte Formeln zu faſſen. Und können wir nun wol noch umhin der Steigerung die Krone aufzuſezen, indem wir ſagen, mit dem intellectuellen Prozeß trete nun abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu behaupten das lezte, Princip in das Leben der Erde, welches jedoch nicht in einer Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten, ſondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Einzelweſen einer Gattung erſcheine, ſo daß eine Mannigfaltigkeit der Gattungen nicht gedacht werden kann, als nur in Verbindung mit der Mehrheit der Weltkörper. Wie aber der Geiſt nun hier erſcheine in der Einen Menſchengattung: ſo werde er ſich auch in ſeinem Umfange nicht nur den Prozeß der eigenthümlichen Beſeelung und Belebung, ſondern auch das allgemeine Leben unterordnen und aneignen. In dieſem geiſtigen Lebensgebiet wiederholten ſich nun auf die ſeiner Natur gemäße

Weiſe die Abweichungen, die innerhalb des Gebietes der Animaliſation und der Vegetation vorkommen; aber es entſtänden zugleich neue, welche dem obigen zufolge ihren Grund nicht haben in der Intelligenz ſelbſt, denn für das Weſen und die Wirkſamkeit dieſer ſei das Geſez, welches hier aufgeſtellt werden müſſe, ebenfalls der reine und vollkommene Ausdrukk, ſondern wie oben darin daß der Geiſt eintretend in das irdiſche Daſein ein Quantum werden muß, und als ſolches in einem oſcillirenden Leben im einzelnen unzureichend erſcheint gegen die untergeordneten Functionen. Und wenn gleich dieſes eben ſo hypothetiſch geſezt iſt, wie das woraus es folgt: ſo iſt doch dies gerade dieſelbe Hypotheſe, von der auch diejenigen ausgehen, welche das Sittengeſez als ein reines Sollen beſchreiben; denn ſie ſagen es ſei ein ſolches, weil mit der Vernunft und dem Vernunftgeſez zugleich eine Inſufficienz geſezt ſei. Was alſo folgt, das folgt vermöge eben jener Hypotheſe. Und das Geſez, welches hier neu aufgeſtellt werden muß, ſo daß es die ganze Wirkſamkeit der Intelligenz vollſtändig verzeichnet, wird das wol etwas anderes ſein als das Sittengeſez? und die neuen Abweichungen, in welchen die Begeiſtung unzureichend erſcheint gegen die Beſeelung, wer- 30
den ſie etwas anderes ſein als das was wir böſe nennen und unſittlich? Schwerlich wird jemand verneinen wollen; es müßte denn einer fragen, wo denn nun der Unterſchied bleibe zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, und woher denn entſchieden worden daß das hier aufzuſtellende Geſez allein das der praktiſchen Vernunft und nicht beider ſei, oder daß nicht vielleicht ausſchließend das der theoretiſchen hierher gehöre. Oder es möchte mir jemand das Schrekkbild des Wahnſinns vorhalten, und ſagen, dieſer und alles was eine Annäherung dazu bildet, ſei die hier neu aufzuſtellende Abweichung, das böſe aber müſſe einen andern Ort haben. Dem erſten würde ich antworten, da hier nur die Rede ſei von einem neuen Princip für ein Syſtem

von Thätigkeiten: ſo könne auch die Vernunft hier nur betrachtet werden als praktiſch, das heißt als thätig, und der ganze theoretiſche Vernunftgebrauch gehe doch als Handlung immer vom Willen aus. Dem andern aber würde ich aus demſelben Grunde ſagen, daß von unſerm Standpunkt aus der Wahnſinn und das böſe nicht zwei verſchiedene Oerter haben könne, ſondern jedes ſei auf das andere zurükkzuführen, und jeder Wahnſinn entſtehe nur dadurch, daß die Intelligenz als Wille zu ohnmächtig ſei, um den Angriff einer untergeordneten Potenz auf ihren unmittelbaren Organismus abzuweiſen. Bleibt es alſo bei der Bejahung beider Fragen: ſo ſtimmt auch das hier geſagte vollkommen zuſammen mit dem oben geſagten über die Art, wie das Sittengeſez ſowol ſeinbeſtimmend iſt, als auch ihm ein Sollen anhängt. Hier aber entwikkelt es ſich uns durch eine Steigerung als das höchſte individuelle Naturgeſez aus den niederen. Die Seinsbeſtimmung in demſelben iſt alſo von derſelben Art, und das Sollen iſt auch von derſelben Art, nur mit dem einzigen Unterſchiede, daß erſt mit dem Eintreten der Begeiſtung das Einzelweſen ein freies wird, und nur das begeiſtete Leben ein wollendes iſt, alſo auch nur auf dieſem Gebiet das Sollen ſich an den Willen richtet. Im allgemeinen aber iſt es überall die Forderung der Gewalt des individuellen Seins über das elementariſche und allgemeine, als des höheren über das niedere, und das Naturgeſez liegt nicht auf der entgegengeſezten Seite wie das Sittengeſez, ſondern beide auf derſelben. Alſo werden auch, was wenigſtens das Verhältniß des Gegenſtandes zum Geſez betrifft, Naturwiſſenſchaft und Sittenlehre keinesweges zwei verſchiedene Formen haben müſſen, ſondern ſie werden ſich füglich
31 hineinbilden laſſen in eine gemeinſchaftliche, ſobald nämlich die Sittenlehre ſich befreit hat von der Analogie mit dem politiſchen, und die Einſicht hervorgetreten iſt, daß, da das politiſche ſelbſt nur durch die Sittenlehre conſtruirt werden kann, die Form deſ-

ſelben unmöglich als die Urform angeſehen werden darf, nach welcher die Sittenlehre gebildet werden muß. Sondern die Form der Sittenlehre wird die beſte ſein, in welcher die Intelligenz dargeſtellt wird als aneignend und bildend und ſich ſo in einer eigenen in ſich abgeſchloſſenen Schöpfung offenbarend; ein Typus, welcher nirgend ſo deutlich als bei der platoniſchen Conſtruction zum Grunde liegt, aber nicht zu ſeiner vollkommenen Entfaltung gediehen iſt.

# XI.

# Ueber den Begriff des Erlaubten.

Geleſen am 29. Junius 1826.

1 Der Zuſammenhang dieſes Begriffs mit dem früher von mir behandelten Begriff der Pflicht iſt ſo genau, daß dieſe Abhandlung nur als eine Erläuterung zu jener angeſehen werden kann. Denn überall ſtellt ſich das erlaubte in die Mitte zwiſchen das pflichtmäßige und pflichtwidrige, als ein drittes zu beiden welches keines von beiden ſein will. Es will überall mit dem pflichtmäßigen das eine gemein haben, daß es nicht gewehrt werden kann; mit dem pflichtwidrigen aber das andere, daß es nicht gefordert werden darf. Eine Darſtellung der Pflichtenlehre iſt alſo erſt völlig verſtanden, das heißt, man überſieht erſt ihr Verhältniß zur Geſammtheit des geiſtigen Lebens, wenn auch deutlich geworden iſt, in wie fern ſie dieſem Begriff eine Wahrheit zugeſteht, und was für einen Umfang ſie ihm anweiſet. Dieſes allein iſt daher auch der Gegenſtand der gegenwärtigen Abhandlung, ohne daß ſie — ſofern ſich nicht auch dieſes ſchon durch jene Unterſuchung von ſelbſt erledigt — ausdrüklich beabſichtigte zu beſtimmen, welche Handlungen oder Handlungsweiſen in einzelnen Gebieten für erlaubt zu halten ſind oder nicht; ſondern ſie hat es nur mit dem Begriff ſelbſt und ſeinem Verhältniß zu

den andern sittlichen Begriffen zu thun. Denn steht er gleich im unmittelbarsten Verhältniß mit dem Pflichtbegriff, so muß er doch eben deshalb auch ein Verhältniß haben zu dem Begriff der Tugend und dem des Guten.

Wenn nun meine vor einiger Zeit mitgetheilte Abhandlung über den Pflichtbegriff *) das Ergebniß aufgestellt hat, daß pflichtmäßig jede solche Handlung sei, welche, indem der Antrieb dazu von dem Interesse an einem bestimmten sittlichen Gebiet ausgeht, doch zugleich auch das Interesse an der Totalität der sittlichen Aufgabe befriedigt, pflichtwidrig aber dem gemäß nicht nur dasjenige was der sittlichen Totalität oder einer einzelnen sittlichen Richtung widerstreitet ohne im lezten Fall von einer anderen solchen ausgegangen zu sein, weil nämlich der Antrieb bloß sinnlich ist, sondern auch welche Handlung wirklich von einer einzelnen sittlichen Richtung ausgeht, aber so daß sich die Forderung einer andern sittlichen Richtung in dem gegebenen Moment gegen sie erhebt, so daß sie in Beziehung auf diese zur Unzeit geschähe oder im Unmaaß: so fragt sich zunächst, was für Handlungen könnten wol zwischen diesen beiden liegend solche erlaubte sein?

Zweierlei scheinen sich deren zu ergeben. Denn wenn zu einer Handlung zwar der Antrieb ein sinnlicher wäre, aber es erhöbe sich gegen sie keine Klage von irgend einem sittlichen Gebiete aus: so wäre eine solche weder pflichtmäßig, weil der sittliche Antrieb, noch pflichtwidrig, weil der sittliche Einspruch fehlt. Eben so auch zweitens, wenn es möglich wäre daß der Impuls zu einer Handlung ausginge von dem Interesse an der gesamten sittlichen Aufgabe, aber ein einzelnes sittliches Gebiet erhöbe sich dagegen: so läge eine solche auf eine andere Weise zwar zwischen beiden, würde aber doch auch erlaubt zu nennen sein, wenngleich nur als eine Sache der Noth. Der Einspruch nämlich fehlt hier nicht, aber er wird, weil der vollkommene Antrieb da

*) S. den Jahrgang 1824. Philosoph. Klasse. (oben S. 379.)

iſt, überhört. Nur daß dann auch das entgegengeſezte erlaubt ſein muß, nämlich dem Einſpruch als dringend zu folgen und die angeſtrebte Handlung zu unterlaſſen, den Antrieb aber auf einen ſpäteren Moment zu vertröſten. Die Noth aber iſt eben dies daß vorausgeſezt wird daß das ſittlich einzelne und die ſittliche Totalität ſich einander wenn auch nur momentan aufheben. Hieher gehören nun faſt alle die ſo oft angeführten und beleuchteten Fälle von Selbſthülfe in der Noth auf Gefahr eines andern zuzufügenden Unrechtes, ſofern nämlich dabei immer vorausgeſezt wird, man dürfe den Trieb der Selbſterhaltung und die Richtung des Individuums auf die Totalität der ſittlichen Aufgabe als eines und daſſelbe anſehen. Allein die ganze Gegend bleibt, auch dieſes zugegeben, immer verdächtig, indem ja doch ein Widerſpruch in dem Gebiete des rein ſittlichen vorausgeſezt wird, der eigentlich auf keine Weiſe angenommen werden kann, wenigſtens nicht aus dem Standpunkte der angezogenen und hier zum Grunde liegenden Abhandlungen, als welche eine weſentliche Zuſammengehörigkeit alles deſſen, was mit Recht ſittlich ſoll genannt werden können, überall vorausſezen. Denn es hört alle Conſtruction des pflichtmäßigen auf, mithin iſt es auch um alle wiſſenſchaftlichen Principien zur Beurtheilung der einzelnen ſittlichen Handlungen geſchehen, ſobald ein Widerſpruch ſtatt finden kann zwiſchen dem was das Ganze fordert und dem worauf ein Theil Anſpruch macht. Der Unterſchied zwiſchen dem pflichtwidrigen und pflichtmäßigen wird ſofort nur ein zufälliger, und der Charakter des Pflichtbegriffs iſt aufgehoben. Es möchte aber auch niemals nachzuweiſen ſein daß überhaupt eine einzelne Handlung als von der Richtung des Willens auf die ganze ſittliche Aufgabe ausgehend angeſehen werden kann, weil durch dieſe allein nichts einzelnes beſtimmt wird. Am wenigſten aber möchte man eine Aeußerung des Selbſterhaltungstriebes ſo nennen können. Denn wenngleich der einzelne ſich erhalten ſoll um ſittlich zu leben, ſo iſt doch ein jeder Act der Selbſterhaltung nur bedingt

durch die ihm eben vorliegenden ſittlichen Aufgaben, damit dieſe nicht geſtört werden und ſonach durch wenngleich mannigfaches doch immer einzelnes ſittliches Intereſſe, gegen welches alſo auch ein anderes auftreten kann.

Genau betrachtet alſo würde auch das zweite was ſich uns ergeben hätte, nur eine leere Stelle ſein, und die ſcheinbar dahin gehörigen Fälle wären bei dem erſten unterzubringen, wie denn alle ſinnlichen Motive mehr oder weniger auf die Selbſterhaltung zurükkgehn, die ja auch oft genug als die allgemeine Formel für alle iſt angeſehen worden. Sonach bliebe uns nur das erſte übrig. Erlaubt nämlich wären ſolche Handlungen, bei denen zwar ein ſinnlicher Impuls zum Grunde liegt, aber ein ſolcher, gegen den von keiner Seite der ſittlichen Aufgabe aus proteſtirt wird. Da nun dieſe Proteſtation eben das iſt was einer Handlung das Gepräge der Schuld aufdrükkt: ſo wäre das erlaubte, wie es ſcheint, das unſchuldige, und dann auch umgekehrt. Nämlich was erlaubt iſt, das wäre unſchuldig, weil es als nicht von dem ſittlichen Intereſſe ausgehend auch nicht verdienſtlich ſein kann, und weil nicht im Widerſpruch mit der ſittlichen Aufgabe, auch nicht verwerflich; und das unſchuldige wiederum müßte immer erlaubt ſein, weil es zwar nicht pflichtmäßig iſt ſeinem Urſprunge nach, aber auch nicht pflichtwidrig ſeiner Beſchaffenheit nach. Wir haben nun hiedurch zwar ein neues Merkmal gewonnen, aber keineswegs etwa eine Entſcheidung. Denn wenn man freilich auf der einen Seite ſagen möchte, daß es eine große Menge unſchuldiger menſchlicher Handlungen gebe, könne doch niemand bezweifeln: ſo iſt auf der andern Seite wieder nicht zu läugnen daß dieſe weſentlich der Kindheit angehören, welcher das ſittliche Auge noch nicht geöffnet iſt, und andern ähnlichen Zuſtänden. Es fragt ſich alſo immer noch, ob und auf welche Weiſe es ſolche Handlungen geben könne, welche zwar von einem ſinnlichen Antriebe ausgehen, aber doch keinen Widerſpruch von dem ſittlichen Intereſſe erfahren.

Wenn nun nach dem früher geſagten aus der Totalität aller pflichtmäßigen Handlungen auch alle Güter hervorgehn: ſo könnten alſo alle bloß erlaubte Handlungen an der Hervorbringung irgend eines Gutes keinen Antheil haben, und wären demnach unfruchtbar für das höchſte Gut. Man ſollte daher denken, es könne ſich gegen dieſelben nur in ſo fern kein Widerſpruch von dem ſittlichen Intereſſe aus erheben, als feſtſtände daß zu derſelben Zeit daſſelbe Subject nichts thun könne um das höchſte Gut zu fördern. Eben ſo wenn jede Tugend nichts anderes iſt als die kräftige Wirkſamkeit eines ſittlichen Antriebes, und mithin alle Tugenden in der Geſammtheit der von ſittlichen Antrieben ausgehenden Handlungen vollkommen aufgehen: ſo hätte alſo an allen bloß erlaubten Handlungen, ſo fern ſie ja von einem ſinnlichen Antriebe ausgehn, keine Tugend irgend einen Antheil; und auch ſo betrachtet ſollte man denken, die ſittliche Lebenskraft des Individuums müſſe ſich allemal gegen ſolche Handlungen auflehnen und die ſinnlichen Antriebe auch mit dieſen Anſprüchen abweiſen, es müßte denn ſein daß zu derſelben Zeit gar keine Tugend ſich wirkſam beweiſen könne. So zeigt ſich demnach auf alle Weiſe, daß bloß erlaubte Handlungen in einem ſittlichen Leben nur in ſo fern vorkommen können, als ſie in eine als natürlich und nothwendig nachzuweiſende Pauſe des ſittlichen Lebens hineinfallen, ſo wie der Schlaf eine Pauſe des Seelenlebens iſt. Und wie das Leben ſich in dieſer Beziehung in Schlaf und Wachen theilt, ſo müßte es ſich in jener Beziehung theilen in das Pflicht- und Berufsleben, oder, ſo können wir es wol nennen, den Ernſt, welcher das eigentliche ſittliche Wachen wäre, und in dieſes andere, welches aus dem ſittlichen Standpunkt betrachtet, weil keine Tugenden dabei wirkſam ſind, eben wie der Schlaf nur als ein unthätiger Zuſtand zu denken wäre, und auch wie jener außer der Ernährung und Stärkung der ſinnlichen lediglich dienſtbaren Kräfte nur den Gehalt eines Traumes haben könnte. Wollen wir nun dieſen Theil das Erholungsleben oder

das Spiel nennen im Gegenſaz gegen den Ernſt oder das Berufsleben: ſo werden wir nicht weit fehlen; vielmehr ſieht jeder leicht, daß alles, was wir mit ſolchen Namen zu bezeichnen pflegen, von denen die es vertheidigen immer nur als erlaubt in Schuz genommen wird, und daß, wo eines oder das andere dieſer Art angefochten wird, die Rechtfertigung des erlaubten immer darauf beruht daß es unſchuldig ſei.

So ſcheint denn dieſer Begriff ein überall in irgend einem Maaß anerkanntes, in den ſchönſten und edelſten Geſtaltungen des menſchlichen Daſeins aber ſo gar weit umfaſſendes und überall zugleich gewiſſermaßen unter ſich zuſammenhängendes Gebiet in unſerm Leben einzunehmen. Je ſtrenger und herber die ganze Form des Lebens, deſto ſeltnere und kürzere Pauſen von ſittlicher Anſtrengung und Mühe, und umgekehrt, wo ſich das Leben in größerer Fülle und Anmuth entfaltet; überall aber ſo oft der Ernſt des Lebens nachläßt, und unſer Beruf (das Wort in ſeinem weiteſten Umfange genommen) feiert, ſo oft wir im Spiel irgend einer Art begriffen ſind, im freien und fröhlichen geſelligen Verkehr, im Genuß irgend einer Kunſt und Schönheit: ſo treiben wir erlaubtes. Im Berufsleben ſoll die volle Zuſtimmung, das beifällige Bewußtſein, daß wir pflichtmäßiges treiben und für das höchſte Gut arbeiten, uns beſtändig begleiten, wie im wachen Zuſtande das beſonnene Selbſtbewußtſein im allgemeinen Sinne des Wortes in jedem Augenblikk jede Thätigkeit begleitet; wenn wir aber in dieſem Zwiſchenraume des Spiels und der Erholung uns befinden, dann ſchläft jenes höhere Bewußtſein; aber es erwacht gleich wieder und ordnet das Leben, ſobald wir wieder in den Zuſtand des Ernſtes und der Pflichterfüllung zurükktreten. Ja auch das verſteht ſich ſchon aus dieſer Analogie, daß wir doch dieſes Gebiet des erlaubten, wenngleich wir dabei nicht von ſittlichen Antrieben ausgehen, keineswegs aller ſittlichen Beurtheilung entziehen. Denn wie es einen erquikklichen Schlaf giebt und einen krankhaften, und ſo auch

anmuthige Träume und düſtere und erſchrekkende, und wir gern wachend etwas thun würden, wenn wir nur wüßten was, um dieſen lezten zuvorzukommen und den Schlaf in ſeinen geſunden Typus hinein zu beſchwören: ſo unterſcheiden wir auch in erlaubten Handlungen ein mehr und minder zuträgliches und dem eigentlichen ſittlichen Leben verwandtes, und möchten uns gern immer einen ſittlichen Einfluß bewahren auf den Pulsſchlag in dieſem Schlaf, und auf die Elemente, aus denen dieſe Träume ſich zuſammenſezen; und ſo ſcheidet ſich denn, um auf eine alte Terminologie zurükkzukommen, ein vorgezogenes und ein abgerathenes.

Eine ſolche Analogie wie die hier aufgeſtellte iſt freilich kein Beweis, und es wäre ohnſtreitig zu kühn, aus dem bisherigen folgern zu wollen, Spiel und Erholung wären aus dem Grunde erlaubt, und das erlaubte ſicher geſtellt, weil es dieſelbe Bewandtniß damit habe wie mit dem Schlaf. Indeſſen, wenn ſie ſich ſonſt nur halten läßt, wäre immer mit der Subſumtion unter ein ſo klares Verhältniß nicht wenig gewonnen, und wir hätten daran eine gute Vorarbeit für die beſtimmtere wiſſenſchaftliche Begrenzung des Begriffs. — Aber läßt ſie ſich halten? und ſcheint nicht vielmehr die ganze Aehnlichkeit bei näherer Betrachtung wieder zu verſchwinden, weil ſie allzubedenklich wird, wenn wir auf Anfang und Ende eines ſolchen Zuſtandes zurükkſehen? Denn der Rükkgang aus dem freien Spiel mit erlaubten Handlungen in das eigentliche ſittliche Leben gleicht doch dann dem Erwachen; und wie ſollen wir eigentlich denken daß uns das ſittliche Leben immer wieder entſteht aus jenem ſeiner Abſtammung und ſeinem unmittelbaren Gehalt nach nicht ſittlichen? Wenn wir doch in einer ſolchen Reihe von Momenten nicht von ſittlichen Antrieben bewegt werden, ſondern von ſinnlichen, ſoll der Uebergang von hier zum pflichtmäßigen Leben als der lezte Moment jener Reihe auch von ſinnlichen Motiven abhängen, und nicht von ſittlichen? Denn würde alles, was ſich an dieſen Mo-

ment des Erwachens anſchließt, auch auf daſſelbe Motiv zurükkgeführt werden können, das ſittliche käme nur vermöge des nichtſittlichen zur Wirklichkeit, und das Berufsleben wäre mehr dem Schein als der Wahrheit nach von dem Erholungsleben geſchieden, und jeder neue Abſchnitt von jenem, da doch ſein erſtes Motiv in dieſem läge, wäre nur gleichſam eine Epiſode von dieſem. Eine Anſicht, auf welche ſich freilich manche ethiſche Theorie von denen, die man als eudämoniſtiſche bezeichnet hat, zurükkführen läßt, mit welcher aber Pflicht und Tugend als beſtimmte Begriffe für ſich überhaupt nicht, am wenigſten aber ſo wie wir ſie beſtimmt haben, zu vereinigen ſind. Ein anderes wäre es, wenn ſich auch von dieſem Erwachen ſagen ließe, es ſei keine Handlung im eigentlichen Sinne des Wortes, wie dies von dem täglichen Erwachen aus dem Schlafe gilt. Denn alsdann wäre ein Motiv dazu gar nicht zu ſuchen, und es könnte alſo auch die Frage nicht entſtehen, ob dieſes ein ſittliches wäre oder ein ſinnliches. Wir müßten dieſes aufgreifend etwa ſagen, das Erwachen zum Ernſt des Lebens erfolge von ſelbſt, ſobald wieder Stoff gegeben ſei zu pflichtmäßigen Handlungen, ſobald ſich wieder eine Wirkſamkeit aufthue für die einwohnenden Tugenden. Allein hiedurch würden wir, wie mir ſcheint, nur eine Verlegenheit mit einer andern vertauſchen. Denn zwiſchen dem bloßen Vorhandenſein ſolchen Stoffes und dem Anfang einer neuen Reihe von Handlungen iſt kein unmittelbarer Zuſammenhang einzuſehen. Der Stoff muß doch erſt aus einem äußeren ein inneres geworden, er muß als Wahrnehmung oder wenigſtens als Ahndung aufgenommen ſein. Dann aber iſt auch das Erwachen ſelbſt ein ſittlicher Moment; es geht aus von dem Intereſſe an der Geſammtheit der ſittlichen Aufgabe, und niemand wird läugnen können, daß bei gleichem Vorhandenſein des Stoffes derjenige am früheſten erwachen wird, in dem das ſittliche Intereſſe am lebendigſten iſt. Aber ſo wie wir hier angekommen ſind, ſcheint auch der Begriff, den wir beſtimmen wollten, wieder ganz

in Dunſt zu zerfließen. Denn was wollen wir entgegnen, wenn einer ſagt daß bei dem höchſten Grade des ſittlichen Intereſſe gewiß niemand überhaupt erſt einſchlafen könne. Es werde ja wol immer ein kleinſtes von ſittlichem Stoff vorhanden ſein, beſtände es auch nur in Vorbereitungen und Uebungen. Ja wenn auch gar nichts wahrzunehmen ſei, ſo werde jenes lebendigſte Intereſſe doch das Suchen nach ſittlichem Stoff nicht aufgeben können. Dieſes aber gehöre offenbar dem Wachen an, und nicht dem Schlaf; und ſo werde denn eine ſolche Pauſe, welche von den bloß erlaubten Handlungen ausgefüllt werden dürfe, gar nicht eintreten. Dieſe ſeien alſo immer nur eine Folge ſittlicher Unvollkommenheit, ein Mangel an Tugend, mithin pflichtwidrig, weil zu derſelben Zeit ſtatt finden könne jenes offenbar pflichtmäßige Suchen. — Doch unſere Vergleichung bietet uns noch einen andern Ausweg dar. Es könnte nämlich jemand ſagen, wie das Erwachen aus dem Schlaf auch in manchen Fällen wahrhaft eine Handlung ſei, wenn wir uns nämlich von der Nothwendigkeit des Geſchäftes oder von einem ſtarken Entſchluß gemahnt, ſchon als wir uns dem Schlafe hingaben, vorgeſezt haben zu einer beſtimmten Zeit zu erwachen, und dies dann auch leiſten: ſo ſei es nun hier immer. Die Unterbrechung des pflichtmäßigen Handelns durch die Erholung ſei nun größer oder kleiner, immer werde ſie nur eingewilligt als in eine Unterbrechung,
8 mithin für eine beſtimmte Zeit. So ſei demnach das Berufsleben keinesweges eine Epiſode, ſondern das einzige ganz in ſich zuſammenhängende, und das Spiel ſei die Epiſode im eigentlichſten Sinne, indem auch die Rükkehr von demſelben zum Pflichtleben nicht aus der Erholung ſelbſt als eine Wirkung derſelben hervorgehe, ſondern ſie gehe vielmehr auf den Anfang derſelben zurükk, und ſei ſchon vollkommen begründet und beſtimmt gewollt in demſelben Zeitraum pflichtmäßiger Thätigkeit, auf welchen die Erholung gefolgt iſt, ſo wie ja in jenem Falle das Erwachen auch noch dem wachenden Zuſtande vor dem Einſchlafen ange-

hört. — Auch dieſe Darſtellung der Sache aber erklärt das Ende eines ſolchen Zuſtandes nur indem es die Schwierigkeit auf den Anfang zurükkwirft. Denn freilich, wenn eine Pauſe im Berufsleben beſchloſſen wird als eine ſolche, ſo wird ihr Ende ſchon mitbeſchloſſen, und daß ſie dann beendigt wird, iſt dem gemäß eine vollkommen ſittliche Handlung. Aber wenn es wahr iſt daß immer entweder Aufforderung zu pflichtmäßigen Handlungen vorhanden iſt, oder Gelegenheit dazu geſucht werden kann: wie mag denn ein Beſchluß, dieſe Bahn auch nur auf eine kurze Zeit ganz zu verlaſſen, jemals ohne Pflichtwidrigkeit zu Stande kommen? Und hier eben ſcheint uns die Aehnlichkeit mit jenem andern Gebiete ganz zu verlaſſen. Das natürliche Erwachen freilich iſt nicht nur dann, wenn es für einen beſtimmten Zeitpunkt gewollt worden iſt, wirkliche That, ſondern es muß auch in jedem Falle, wenn das thätige Leben wieder beginnen ſoll, erſt durch Beſinnung auf den Geſammtzuſtand That geworden ſein. Ganz ein anderes aber iſt es mit dem Einſchlafen. Dies iſt niemals freie Handlung, ſondern immer nur eine Naturnothwendigkeit, alſo für das geiſtige Lebensgebiet nicht eine That, ſondern nur eine Begebenheit. Wir wehren uns dagegen oft, ſo lange wir nur irgend können, und bezeugen eben dadurch, daß ſo lange wir noch im Stande ſind zu wollen, wir auch die ſittliche Thätigkeit fortſezen wollen und nichts anderes; und eben ſo iſt es mit der Zeit, die wir der Ernährung widmen. Denn wenn wir uns vielleicht in der Regel gegen Hunger und Schlaf nicht bis auf den lezten Augenblikk wehren, und ſomit auch das Einſchlafen freiwillig zu ſein ſcheint: ſo kommt dies theils daher, weil, wenn wir den Kampf zu lange fortſezen wollten, der Preis deſſelben immer ſchon früher verloren gehn würde, indem bei zu großer Anſpannung der Kräfte nichts mehr gefördert wird; theils verbindet ſich mit dieſer Erfahrung die andere, wie viel heilſamer es iſt, wenn auch dieſe unabweisbaren Forderungen der Natur in eine beſtimmte Ordnung gebracht werden. Was alſo hierbei als freiwillig er-

ſcheint, das ruht doch ganz auf der Naturnothwendigkeit, und iſt nur eine Modification derſelben. Das Uebergehen aus dem Pflichtleben in die Erholung hingegen iſt immer und urſprünglich freiwillig. Es giebt dafür gar keine Naturnothwendigkeit, und man kann niemals ſagen, daß die Erholung ſo beſtimmt als Bedürfniß indicirt ſei, wie der Schlaf und die Ernährung es ſind. Zumal einige ſtrenge aber erfahrene Leute kommen und ſagen, daß ſchon die Abwechslung in pflichtmäßigen Handlungen ein hinreichendes Mittel ſei zur Wiederherſtellung der pſychiſchen Naturkräfte. Freiwillig alſo, und ohne daß eine hemmende Naturnothwendigkeit einträte, müſſen wir die pflichtmäßige Thätigkeit, ſei es auch nur für eine Zeit lang, aufgeben; und es fragt ſich, ob dies auf eine pflichtmäßige Weiſe geſchehen, ob ein ſolcher Entſchluß aus dem ſittlichen Intereſſe ſelbſt hervorgehen könne. Es ſei mir erlaubt, hier zu bemerken, daß meine neulich in der Akademie vorgeleſene Abhandlung *) Ueber Platons Anſicht von der richtigen Ausübung der Heilkunſt, denſelben Gegenſtand im Auge hat, und genau genommen, wiewol es nicht ausgeſprochen wird, nichts anderes iſt als von einem einzelnen Falle ausgehend eine caſuiſtiſche Behandlung dieſer Frage. Die Krankheit, welche einen beſtimmten Verlauf hat, iſt dem Schlaf zu vergleichen oder dem Hunger. Die Naturnothwendigkeit das pflichtmäßige Handeln einzuſtellen würde eintreten, ſollte es auch größtentheils um etwas ſpäter geſchehen, als der Arzt den Kranken in ſeine Behandlung nimmt; und ſobald die Möglichkeit des Berufslebens wiedergegeben iſt, hört auch die Unterbrechung auf. Wer hingegen auch die Kränklichkeit auf ſolche Weiſe behandeln läßt, daß er ſein Berufsleben unterbricht, nicht um einer ſichern Heilung willen, die in beſtimmter Zeit erfolgen müßte, ſondern nur um einer immer wieder zu erneuernden Linderung willen, der macht

*) Die Akademie hat dem Verfaſſer in Bezug auf dieſe Abhandlung den Wunſch gewährt, ſie nicht in ihre Denkſchriften aufzunehmen.

einen eben ſolchen Anſpruch auf Erholung — denn was iſt Linderung anders? — der nie kann ſittlich gerechtfertigt werden; und Platons Meinung geht dahin, daß man nicht ſolle die pflichtmäßige Thätigkeit als die eigentliche Lebensbeſtimmung jenem Anſpruch aufopfern, und nie eines bloß erlaubten willen das Gebiet des pflichtmäßigen in immer engeren Grenzen einſchließen, ſo lange es noch möglich iſt es in weiterem Umfange zu erfüllen. Denn daß ein ſolcher Gehorſam gegen den Arzt, wie ſehr dieſer auch ſonſt das Recht habe über die kranken zu herrſchen, doch immer nur etwas erlaubtes ſei, das wird jedem einleuchten. Man kann die platoniſche Widerſezlichkeit rauh finden und eigenſinnig, aber pflichtwidrig wird ſie doch niemand nennen wollen, es müßte denn einer gar keine andere Pflicht gelten laſſen wollen als die der Selbſterhaltung, und dieſe in dem weiteſten Sinne. Iſt nun aber der Ungehorſam nicht pflichtwidrig: ſo kann auch der Gehorſam nicht pflichtmäßig ſein, ſondern nur etwas zwiſchen beiden. Und der dortige Eifer gegen die Weichlichkeit, mit welcher wir in ſolche Erholungskuren eingehen, geht zugleich auf alle Weichlichkeit, mit welcher wir dem erlaubten einen freien Spielraum vergönnen; und den Aerzten ſind in jener Beziehung alle diejenigen zuzugeſellen, welche der Erholung dienen, und ſich uns einander abwechſelnd zuzuſchieben ſuchen, jeder mit dem Anſpruch, daß wir nun auch um ſeinetwillen unſerm Berufsleben einige Zeit entziehen möchten, deren Verwendung in das was er uns darbietet, uns ſchon irgendwie zu Gute kommen werde in der Zukunft. Wenn man nun bedenkt, wie es in unſerm heutigen Leben eine große keineswegs zu überſehende Klaſſe giebt, für welche ſich in immer nicht unbedeutender Zeit des Jahres das, was ſeinem Gehalte nach nur Erholung ſein kann, ſo zuſammendrängt, daß zwiſchen Vorbereitung und Genuß und neue Vorbereitung kaum ein weniges von ſolcher Thätigkeit, die wirklich von ſittlichen Impulſen ausgeht, gleichſam als Erholung von Erholungen eingeſchoben werden kann: ſo wird auch jener Eifer

minder barokk und unphiloſophiſch erſcheinen, weil er gegen eine Maxime gerichtet iſt, welche, indem ſie allen Ernſt des Lebens bedroht, zugleich auch wenn ſie Erfolg hätte, aller Philoſophie ein Ende machen würde. Darum lobe ich mir für dieſen Gegenſtand einen berühmten Ethiker, wenn ich auch über anderweitige Anwendungen ſeiner Formel nicht überall mit ihm einig werden dürfte, welcher mancherlei Anſprüche, die in ſein Syſtem von Pflichten nicht hinein gehen, damit abweiſet, es ſei alles dergleichen, wozu man keine Zeit haben müſſe; eine Formel, die auch ſchon in jener platoniſchen Diatribe vorkommt.

Und in der That, ohne mich auf die Frage einlaſſen zu wollen, ob alles nicht an ſich pflichtmäßige auf dieſe Weiſe abgewieſen werden kann, ſcheint es nicht ſchwer die Formel ſo zu
11 entwikkeln und zu begründen, daß dadurch wenigſtens auf mittelbare Weiſe die ganze Zeit, welche unſer Begriff ſich angemaßt hatte, wieder für die Pflicht und den Beruf gewonnen wird. Denn wenn wir auch zugeben, es müßten aus irgend einem Grunde Pauſen in dem Berufsleben eintreten, auch außer denen welche durch die Nothwendigkeit des Schlafes und der Ernährung erzwungen werden: muß deshalb die Zeit durch irgend etwas ausgefüllt werden, was mit dem ſittlichen Intereſſe in gar keiner Verbindung ſteht? Was ich eben beiläufig als einen ziemlich unbeſtimmten und eben deshalb auch unſichern Ausſpruch der Erfahrung angeführt habe, daß ſchon Abwechſelung mit verſchiedenartigen pflichtmäßigen Handlungen eine Erholung gewähre, das läßt ſich allgemeiner auf einen größern Gegenſaz zurükkführen, nämlich auf den zwiſchen der Betrachtung und der äußern Thätigkeit, ſo nämlich, daß denen, welche aus der Betrachtung ihr eigentliches Geſchäft machen, ſchon jede nach außen gehende Thätigkeit, auch ſolche, die Berufsarbeit iſt für andere, Erholung gewähre, und eben ſo diejenigen, welche durch ihren Beruf an eine äußere Thätigkeit gewieſen ſind, ſich ſchon in der Betrachtung erholen. Jene alſo dürften nur in beſtimmten Zwiſchen-

räumen die Vertreter von dieſen werden, um einer andern außerhalb des ſittlichen Gebietes liegenden Erholung nicht weiter zu bedürfen. Für die lezteren aber giebt es ein Gebiet der Betrachtung, auf welchem ſie ſich ergehen können, ohne den Zuſammenhang mit der pflichtmäßigen Thätigkeit aufzugeben. Wenn ich aus der Abhandlung über den Pflichtbegriff zurükkrufe, wie jede einzelne ſittliche Willensbeſtimmung ein Product iſt von der allgemeinen ſittlichen Richtung des Willens in eine beſtimmte äußere Aufforderung, wird nicht daraus folgen daß alle Unvollkommenheit in der Pflichterfüllung theils auf einer ſchwachen Wirkſamkeit des ſittlichen Impulſes beruhe, theils auf einem Mangel an Fertigkeit die einzelnen Aufforderungen wahrzunehmen? Nun aber giebt es Betrachtungen welche den ſittlichen Antrieben einen neuen Zufluß zuführen, und auch ſolche welche die Aufmerkſamkeit auf den ſittlichen Gehalt und die ſittlichen Bedürfniſſe unſeres Lebenskreiſes zu ſchärfen geeignet ſind. Wer alſo mit ſolchen die geforderte Pauſe ausfüllt, der wird keines Ueberganges zu ſolchen Handlungen bedürfen, zu welchen ſich keine ſittlichen Motive nachweiſen laſſen; denn zur Theilnahme an ſolchen Betrachtungen findet jeder das Motiv in dem Bewußtſein der Unvollkommenheit ſeiner Pflichterfüllung. Ja man könnte ſagen, ſolle es überhaupt einen hinreichenden Grund geben zu 12
ſolchen Pauſen: ſo könne es nur der ſein, daß in einem längeren oder kürzeren Zeitverlauf dieſes Bewußtſein ſo mächtig würde, daß die Aufforderung, ſich zu ſittlich ſtärkenden und belehrenden Betrachtungen hinzuwenden, alle anderen Aufforderungen überwiegt. Sei nun aber dieſe befriedigt: ſo trete auch unmittelbar der gewöhnliche Verlauf der Berufsthätigkeit wieder ein. Hier ſind wir alſo bei einer rigoriſtiſchen Theorie angekommen, welche für alle ſolche Zwiſchenräume keinen andern Inhalt geſtattet als die ſittliche Betrachtung, und deshalb alles was ſich unter dem Vorwande der Erholung als erlaubtes eingeſchlichen hatte, wenn auch die Form nicht gleich zerſchlagen werden kann, doch in einen

solchen Inhalt umlenkt. Und da nun die aus der Betrachtung hervorgehende sittliche Belebung und Reinigung unläugbar eine Vervollkommnung und also ein Theil der sittlichen Aufgabe ist: so kann jedem, der im Begriff wäre sich dem sogenannten erlaubten hinzugeben, gezeigt werden daß es in diesem Augenblikk auch für ihn noch einen Theil der sittlichen Aufgabe zu realisiren gäbe, und jeder wäre ohne alle Entschuldigung, wenn er nicht umlenkte. Auch hat wol jeder diesen Anzeiger immer in sich selbst. Denn wer müßte nicht, so oft ihm die Aufforderungen zu pflichtmäßigen Handlungen nicht mehr in Fülle zuströmen, sich selbst einer sichtbaren Abstumpfung zeihen, welche ihm eine neue Belebung nothwendig macht. Mithin giebt es keinen anderen Wechsel als diesen, und die Formel, daß wir zu nichts Zeit haben sollen, was nicht pflichtmäßig sondern nur erlaubt, nicht sittlich nothwendig sondern nur sittlich möglich sein will, dafür *aber* auch nur von sinnlichen oder wie man auch gesagt hat pathologischen Motiven ausgeht, erscheint vollkommen gerechtfertigt. Vorausgesezt also, das sei die richtige Vorstellung von erlaubten Handlungen, von der wir gleich anfänglich ausgegangen sind: so würde unsere Untersuchung dahin enden, daß man immerhin zugeben könne, diese Handlungen seien ihrem Inhalte nach nicht pflichtwidrig, und in sofern also an sich betrachtet sittlich möglich, wie ja auch das erlaubte gewöhnlich erklärt wird; aber dies sei eine Möglichkeit von jener untergeordneten Art, welche nie realisirt werden kann. Denn solche Handlungen vollziehen wollen sei immer pflichtwidrig, weil ein bestimmter Wille in einem Augenblikk anders als aus sittlichen Motiven zu handeln nothwendig voran gehen muß.

13 Wenn nun auf der einen Seite gegen die Art, wie uns dieses Ergebniß entstanden ist, schwerlich viel einzuwenden sein möchte: so wird auf der andern Seite doch auch nicht leicht jemand das starre und versteinernde darin verkennen, wodurch sich überall die sittlichen Gestaltungen auszeichnen, die von dem iso-

lirten Pflichtbegriff aus gebildet ſind. Nun hängt aber die ganze bisherige Auseinanderſezung von unſerer früheren Behandlung des Pflichtbegriffes ab, und zugleich beruht ſie auf dem ſtrengen Unterſchiede zwiſchen rein ſittlichen Motiven und ſinnlichen oder pathologiſchen; es käme alſo zunächſt auf einen Verſuch an, ob nicht, wo dieſer nicht auf dieſelbe Weiſe anerkannt und jener Begriff anders gefaßt wird, ein milderes und anſprechenderes Ergebniß hervortritt; und man könnte die Frage aufwerfen, ob es nicht, ſtatt den Begriff des erlaubten aufzugeben, richtiger ſein möchte, jenen Unterſchied etwas minder ſcharf zu faſſen und den Begriff der Pflicht irgendwie auf einen engeren Raum zu beſchränken. Der Verſuch wird wol nicht anders ausfallen als ſo. Wenn wir jene Unterſcheidung bei Seite ſtellen, auf welcher der ſtrengere Pflichtbegriff beruht, und vorzüglich zugeben, auch was wir nur von ſinnlichen Bewegungen aus erſtreben, gehöre mit zur Vollſtändigkeit des Lebens: ſo wird doch auch auf dieſem Standpunct jeder der nur überhaupt der Idee der Sittlichkeit eine Wahrheit beilegt, doch damit einverſtanden ſein, daß der Zuſtand der vollkommenſten ſittlichen Selbſtbejahung auch das höchſte Bewußtſein und der höchſte Lebenszuſtand ſei. Soll nun zugleich noch ein Unterſchied zwiſchen innerlich gebotenem und lediglich erlaubtem beſtehen: ſo folgt auch nothwendig, daß jener höchſte Zuſtand nur durch die erſte Thätigkeit herbeigeführt wird, durch die andere aber nicht. Wie ſoll ſich einer aber freiwillig dazu verſtehen, und nicht ſich ſelbſt Unrecht thun, wenn er es thäte aus jenem höchſten Zuſtand in einen niedrigeren überzugehen? zumal uns das niedrigere doch ſchon von der Natur aufgedrungen wird, und dann unſere erſte Sorge iſt, es ſo viel möglich zu veredeln! Wenn ſich alſo nun dieſe, die mehr den Standpunkt der Lebensweisheit feſthalten, mit jenen ſtrengeren bloß rationellen Sittenlehrern vereinigen, und nun noch eine dritte Klaſſe hinzukommt und daſſelbige ſagt, nämlich die ſtrengeren Anhänger einer ſupernaturaliſtiſchen aſcetiſchen Frömmigkeit, als welche ſich

auch nur durch die Naturnothwendigkeit überwältigt auf dem Gebiet der Natur bewegen wollen, ſonſt aber, um mich ihres
14 Ausdrukks zu bedienen, nur das für unſündlich erkennen, nicht etwa was der Gottandächtigkeit nur nicht widerſpricht, ſondern nur das was ihr unmittelbar angehört und von ihr ausgeht: welch ein gefährliches Bündniß gegen unſern Begriff von mehreren, welche ſonſt ſelten Eins ſind! und doch wie natürlich muß es uns erſcheinen, wenn wir nur noch Eine Betrachtung dazu nehmen. Denn jene rein rationellen Moraliſten, denen die Pflicht allein das ſchlechthin heilige iſt, unterſcheiden ſich zwar von den andern beiden weſentlich dadurch daß ſie ſich niemals *in dem* einen Augenblikk durch die Beziehung auf den andern *beſtimmen*; dafür aber haben ſie an dem ſich immer gleich bleibenden Gebot einen Beziehungspunkt, von dem ſie ſich niemals können entfernen wollen, ſo lange ſie nicht das Gebot etwa in ein Verbot verwandeln. Die andern beiden, die es weniger ſcheuen auf einen künftigen Moment Rükkſicht zu nehmen, werden jeder auf ſeine Weiſe ſagen — ich will es aber nur in einer Sprachweiſe ausdrükken — Wenn wir auch über den kritiſchen *Augenblikk* einer freiwilligen vorübergehenden Entſagung auf das höchſte hinweggehen, ſo treten doch immer hernach Momente des höchſten rein ſittlichen Bewußtſeins ein, wo dieſes ſich in ſeiner richtenden Form auf die ganze Vergangenheit wendet, mit eingeſchloſſen dieſe Zuſtände der Unterbrechung des ſittlichen Lebens. Ein ſolches wiederaufnehmendes Bewußtſein wird aber in allen zweifelhaften Fällen die Ergänzung oder Berichtigung des unmittelbaren. Wird nun alsdann die Vergangenheit um jener Unterbrechungen willen gemißbilligt, weil ſich, nun ein größerer Zuſammenhang vorliegt, das ſittliche zeigt, was in jener Stelle hätte geſchehen ſollen: ſo war es auch damals nur ein unvollſtändiges Bewußtſein, vermöge deſſen ſie uns als erlaubt erſchienen, ſondern ſie ſollten uns als pflichtwidrig erſchienen ſein. Verringert ſich aber die Billigung auch alsdann nicht, erſcheinen viel-

mehr jene damals nur als erlaubt unternommene Handlungen als wirksam in dem sittlichen Zusammenhange des Lebens: so war doch das frühere Bewußtsein ebenfalls unvollständig; denn wir sollten sie nicht nur für erlaubt, sondern für pflichtmäßig erkannt haben. Sonach würde also, sobald wir nicht eine unbestimmte Allgemeinheit im Auge haben, sondern von einer bestimmten Handlung die Rede ist, die in bestimmter Zeit vollzogen werden soll oder unterbleiben, das dritte zwischen dem pflichtmäßigen und pflichtwidrigen, welches unser Beweis aufstellen will, auf jeden Fall ausgeschlossen.

Und wie gestaltet sich die Sache, wenn wir auf das Verhältniß unseres problematischen Begriffes zu dem andern für uns außer allem Zweifel gestellten, nämlich zu dem Begriff der Tugend sehen wollen. Schon bei der Tugend im allgemeinen, noch mehr aber wenn wir uns die Tugenden vereinzeln wollen, müssen wir auf zweierlei achten, auf die Stärke und Tüchtigkeit der bestimmten Thätigkeitsform, und auf die Unfehlbarkeit und Ausschließlichkeit ihres Zusammenhanges mit einem sittlichen Antriebe. Mag immerhin der Begriff seiner materiellen Seite nach einer unendlichen Theilbarkeit fähig sein; alle Fertigkeiten sind doch nur in sofern Tugenden, als sie nur durch einen sittlichen Antrieb in Bewegung gesezt werden. Wenn nun die erlaubten Handlungen nur durch solche Thätigkeitsformen verrichtet würden, welche unfähig sind dem sittlichen Antriebe zu folgen: so wäre es nicht möglich, daß sie nicht sollten dem sittlichen Interesse widerstreiten, und also pflichtwidrig sein. Wenn nun aber Thätigkeitsformen, die ihrer Natur nach dem sittlichen Antriebe dienen können, und also auch häufig für ihn in Anspruch genommen werden, in den erlaubten Handlungen einem sinnlichen Impulse dienen: wie sollte es möglich sein, daß dadurch nicht der Zusammenhang dieser Fertigkeiten mit dem sittlichen Antriebe, mithin auch ihr Tugendgehalt geschwächt würde? Betrachten wir nun von hier aus den ganzen Umfang des sogenannten Erho-

lungslebens: ſo finden wir darin eine große Mannigfaltigkeit anmuthiger und zierlicher Fertigkeiten geſchäftig, die wir nicht gerade Tugenden nennen, aber nahe verwandt finden wir ſie den Tugenden, und müſſen faſt von ihnen allen rühmen, daß durch ſie auch die pflichtmäßigen Handlungen, in denen ſich die eigentlichen Tugenden zeigen, erſt ihre höchſte Vollkommenheit erlangen. Iſt nun dieſes nicht zu läugnen, wenn wir an die Meiſterſchaft in der Sprache, an die Anmuth in den Bewegungen, an das ſchöne Maaß in allen Aeußerungen und an ſo vieles andere denken: ſo werden wir doch auch geſtehen müſſen, daß dieſe Eigenſchaften, wenn ſie ſich an den pflichtmäßigen Handlungen *finden*, dann auch Tugenden ſind, wenn auch nur untergeordnete, weil ſie hier nur durch den ſittlichen Antrieb in Bewegung geſezt werden, welcher der Haupthandlung zum Grunde liegt. Kommen ſie aber vor in dem freien Spiel des geſelligen Verkehrs: dann freilich ſind ſie keine Tugenden, weil der Zuſammenhang mit dem ſittlichen Antriebe fehlt. Wie ſoll aber das beides neben einander hergehen, ohne daß eines dem andern ſchadet? Je weniger der Lauf des Berufslebens unterbrochen worden, *um deſto* ſchwieriger wird es dann werden, in dieſen ſeltenen Fällen jene Fertigkeiten, die ganz in den Ernſt des Lebens hineingezogen ſind, für die wenn auch unſchuldigen ſinnlichen Antriebe in Gang zu bringen. Je mehr Raum das Erholungsleben einnimmt, um deſto mehr muß der Zuſammenhang ſolcher Fertigkeiten mit den ſittlichen Antrieben geſchwächt werden, und alſo hier die Tugend allmählich verloren gehen. Daher iſt auch hier das Endergebniß daſſelbige. Wir dürfen es nie billigen, daß unſere wohlerworbenen Fertigkeiten bald einem ſittlichen Antriebe dienen und bald einem ſinnlichen. Wie unſchuldig auch der leztere ſein möge, das ſinnlich begonnene kann doch nur ſittenverderblich wirken; wenn alſo alles was zur Tugend gehört, in wahrem Fortſchreiten bleiben ſoll: ſo müſſen die Handlungen, die wir geneigt ſind als erlaubte zu dulden, ganz aus dem Leben verbannt werden,

es müßte denn ſein daß auch ſie in der That von ſittlichen Antrieben ausgehen.

Sonach iſt nur noch übrig, daß wir dieſe Handlungen in Beziehung ſezen mit dem dritten Begriff, nämlich dem der Güter und Uebel. Hier aber können wir nicht mehr ganz ſo verfahren wie bisher; denn wir haben es nicht mit den einzelnen Handlungen ſelbſt zu thun, ſondern mit dem was aus der Geſammtheit gleichartiger Handlungen hervorgeht. Und hier muß ſich alſo zeigen, ob, wenn wir auf dieſe Weiſe jede Art von erlaubten Handlungen für ſich betrachten, man ſagen kann, daß ſie, im allgemeinen und nur ihrem Inhalte nach angeſehen, in der Mitte ſtehen zwiſchen dem ſittlichen und unſittlichen. So wird es ſich nämlich verhalten, wenn dasjenige, was ſich aus ihnen als ein Ganzes geſtaltet, weder ein Gut iſt noch ein Uebel. Sollte aber dieſes nothwendig entweder ein Gut ſein oder ein Uebel: dann gewiß ſind auch die Handlungen, woraus dieſes hervorgeht, in dem einen Falle ſittlich, in dem andern unſittlich. Nun iſt gewiß, daß ohne die Gewohnheit des Spazierengehens keine ſchöne Gartenkunſt vorhanden wäre, daß ohne die Neigung Muſik in Maſſe zu hören, unſere großen Gattungen tonkünſtleriſcher Production nicht beſtänden, und eben ſo wenig die dramatiſche Kunſt, wenn ſich niemand an ihren Darſtellungen ergözte *). Könnten 17
wir nun wohl dieſe und andere ähnliche ſo große gemeinſchaftliche

*) Sollte jemand einwenden, man könne doch eigentlich nicht ſagen, daß dieſe Künſte aus den angegebenen Handlungen, im ganzen betrachtet, entſtünden: ſo bemerke ich dagegen, daß doch offenbar Muſik hervorbringen und Muſik aufnehmen und ſo auch das übrige beides zuſammengehört, ja weſentlich daſſelbige iſt, und ſich nur verhält wie Spontaneität und Receptivität, und daß daher alle feſtlichen Verſammlungen dieſer Art angeſehen werden können als ein aus Einem Impuls hervorgehendes Ganze, das nur aus in dem angegebenen Verhältniß ungleichartigen Theilen beſteht, in welchem einigen ihrer Beſchaffenheit gemäß obliegt productiv hervorzutreten, den anderen das dargebotene aufzufaſſen und in ſich lebendig zu erhalten.

Werke ganz aus dem ſittlichen Gebiete verweiſen und für ſittlich gleichgültig erklären wollen? oder werden wir nicht immer ſagen müſſen, entweder es ſei eine Unvollkommenheit wenn ſie in einem Volke ganz fehlen, und dann ſind ſie ein Gut, oder es ſei ein Verderben wenn ſie in einem Volke auch nur irgendwie vorhanden ſind, und dann ſind ſie ein Uebel. Sonach muß aber auch in dem einen Falle ſittlich, und alſo irgendwann pflichtmäßig ſein, ſie machen zu helfen, und in dem andern unſittlich und auf alle Weiſe pflichtwidrig, ſie nicht nach allen Kräften zu hindern und zu ſtören. Oder — um noch ein anderes Beiſpiel anzuführen — es könnte jemand ſagen, die Thätigkeit der Gedankenerzeugung ſei nur rein ſittlich, wenn ſie abſichtlich auf etwas beſtimmtes gerichtet entweder das geſchäftige Leben begleitet und dieſem angehört, oder ſich auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft an der Leitung einer ſtrengen Methode entwikkelt; aber Einfälle nicht ſowol zu haben, denn das könnte als unwillkührlich nicht ganz hieher gehören, aber doch ſie auszubilden und mitzutheilen, dieſes könne doch nicht jenem gleichgeſtellt werden, ſondern höchſtens als etwas erlaubtes durchgehen. Ich aber entgegne, daß wie durch jenes das Geſchäftsleben und die Wiſſenſchaft gemacht wird, ſo durch dieſes das freie geſellige Geſpräch in ſeinen verſchiedenen reizenden Formen; und ich könnte nicht abſehen, warum dieſes weniger als jene ſollte entweder ein Gut ſein oder ein Uebel. Ich trage daher kein Bedenken, hierauf geſtüzt den Ausſpruch zu thun, daß ſo große und bedeutende Gebiete der menſchlichen Geſammthätigkeit keineswegs dürfen der ſittlichen Beurtheilung entzogen werden; und ich glaube, es wird ſchwer ſein, irgend eine Thätigkeitsform, die man gern als erlaubt möchte gelten laſſen, aufzufinden, welche im großen betrachtet nicht einem ſolchen gemeinſamen Werke angehörte. Wie wir alſo auf der einen Seite ſagen müſſen, jede freie Handlung eines ſittlichen Weſens muß entweder pflichtmäßig ſein oder pflichtwidrig, und alle Fertigkeiten, welche in pflichtmäßigen Handlungen verwendet

werden können, dürfen niemals einem wenn auch noch ſo un- 18
ſchuldigen doch bloß ſinnlichen Antriebe folgen: ſo auch alles, was aus freien Handlungen gleicher Art zuſammenwächſt, muß entweder ein Gut ſein oder ein Uebel. Sonach würde der Begriff des erlaubten aufgehoben, und ſein Inhalt müßte — wie, das laſſen wir dahin geſtellt ſein — unter die beiden Glieder des Gegenſazes, zwiſchen denen es ſonach kein drittes gäbe, vertheilt werden.

Nachdem ſich nun von allen Seiten her gleichmäßig daſſelbe ergeben hat, kann wol die oft wiederholte Klage, das ſei eben die Krankheit der Theorie, ihren Gegenſtand ſo auf die Spize zu ſtellen, daß ſie ſich ſelbſt dadurch alles Einfluſſes auf die Ausübung beraube, nicht weiter gehört werden; denn hier möchte ſchwerlich eine Wahl ſein. Wenn wir ein ſittlich gleichgültiges zwiſchen einſchieben zwiſchen Gebot und Verbot, und alſo durch die Theorie ſelbſt der Willkühr und dem einzelnen ja augenblicklichen Gutdünken einen Spielraum geſtatten, was der Theorie mehr als alles andere entgegen iſt: ſo geht dieſer Einfluß ebenfalls verloren; aber es möchten überdies von der eigentlich ſittlichen Theorie kaum noch unzuſammenhängende Bruchſtükke übrigbleiben, und ſehr bald alles, was Pflicht auch im ſittlichen Sinne ſein ſoll, auf das Gebiet des äußern Geſezes beſchränkt werden.

Nur das ſind wir freilich ſchuldig zu erklären, wie doch dieſer Begriff, wenn er ſo ganz unſtatthaft iſt, entſtanden ſei und ſich ſo weit verbreitet habe. Dies hat aber auch keine Schwierigkeit, vielmehr führt ſchon das eben geſagte unmittelbar darauf. Das iſt nämlich wol klar, daß der urſprüngliche Siz dieſes Begriffes nicht das Gebiet der Sittlichkeit ſein kann, auf welchem er eben gar nicht ſtatthaft iſt. Er gehört aber in das Gebiet des poſitiven Rechtes und Geſezes; und im bürgerlichen Leben giebt es urſprünglich in eben dieſem Sinne ein erlaubtes, daß es nämlich in der Mitte ſteht zwiſchen dem geſezlichen und dem geſezwidrigen, als dasjenige offenbar, was das Geſez gar nicht

zu ſeinem Gegenſtande gemacht hat. Denn in dem vorbürgerlichen Zuſtand, wo es kein äußerlich gebotenes und verbotenes giebt, giebt es eigentlich auch kein erlaubtes, und nur wir von dem geſezlichen Zuſtande aus werfen die Frage auf, ob dort alles erlaubt ſei. Aber es giebt eben deshalb auch auf jener Stufe wenig individuelle Entwikklung des Willens, ſondern nur eine gleichförmige Art und Weiſe. Mit dem Anfang des bürgerlichen Zuſtandes ſezt das Geſez ſich ſelbſt als Gebot und Verbot, und zugleich erwacht im Gegenſaz der individuelle Wille; beides von einem kleinſten beginnend in fortſchreitender Entwikklung. In demſelben Maaß aber entwikkelt ſich auch dem Geſez gegenüber der Wille des einzelnen und bemächtigt ſich des freigelaſſenen Thätigkeitsſtoffes, und das iſt das Gebiet des erlaubten. Zwar unterſcheidet ſchon der Autor ad Herenn. *) erlaubende Geſeze von nöthigenden Geſezen, und auch bei Cicero **) kommt daſſelbe vor, und hernach eben ſo bei ſpäteren römiſchen Rechtslehrern ***); und wahrſcheinlich iſt die Quelle dieſer Vorſtellung ſchon griechiſch; allein es iſt wol nicht zu bezweifeln, daß Erlaubnißgeſeze im römiſchen Staate ſich immer nur auf frühere Verbote bezogen als Aufhebung oder als theilweiſe Begrenzung derſelben, und dies gilt auch von denen Erlaubnißgeſezen, welche Kant verſucht hat geltend zu machen. Ein bürgerliches Erlaubnißgeſez ohne eine ſolche frühere Beziehung läßt ſich nur denken in dem Falle, wenn ſich für die Bürger eine bisher noch gar nicht vorgekommene Thätigkeit aufthäte. Aber auch dann wäre eine von der höchſten Gewalt ausgehende Erlaubniß doch immer ein Beweis, daß ſie an dieſer Thätigkeit Intereſſe nimmt, und wäre für eine Aufforderung oder Auctoriſation zu achten. Man kann daher ge-

*) II, 10. utrum leges ita dissentiant, ut altera cogat altera permittat.

**) De Invent. II, 49. utra lex iubeat aliquid, utra permittat.

***) Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire. Modestin. L. 7 D. de legib. I, 3.

nau genommen keineswegs ſagen, daß in einem Staate das Geſez eigentlich eine erlaubende Macht, folglich in demſelben nichts erlaubt ſei, als was vermöge eines Geſezes erlaubt iſt. Vielmehr werden in dem gewöhnlichen Leben des Staates die Geſezhüter nie in den Fall kommen zu fragen, wer hat dir das erlaubt? ausgenommen da wo ein Verbot beſteht, unter welches die Handlungen hätten ſubſumirt werden ſollen, ſo daß die beſtändige Beziehung des erlaubten auf das verbotene wol nicht bezweifelt werden kann. Nur Barbeyrac*) geht von einer andern allgemeinen Vorausſezung aus, als ob der Geſezgeber genau genommen über alle Handlungen ſeiner angehörigen zu disponiren habe, und alſo in der That nichts anders erlaubt ſei als durch ihn. Allein dies iſt nur für einen ſolchen Zuſtand richtig, in welchem die Obrigkeit im eigentlichſten Sinne eine väterliche Gewalt ausübt, und alſo eine gänzliche Unmündigkeit der Unterthanen vorausgeſezt wird. Wie aber in einem ſolchen Zuſtande allerdings der Gegenſaz zwiſchen dem erlaubten auf der einen Seite und dem gebotenen und verbotenen auf der andern faſt verſchwindet: ſo auch jener andere, daß der freie Wille des einzelnen ſich fortentwikkelnd einzelnes vollbringt, das Geſez hingegen in allgemeinen Acten die Stabilität repräſentirt, d. h. es iſt ein Zuſtand der als geſezlicher erſt ein kleinſter iſt. Wo aber das bürgerliche Leben ſchon auf einer höheren Stufe ſteht, da nimmt der freie Wille der einzelnen immer mehr Material als erlaubt in Beſiz und ruft es auch hervor, und aus dieſem erſt beſtimmt dann, wenn die gemeine Sache es erfordert, das Geſez wiederum einiges als geſezmäßig und geboten, und anderes als verboten und geſezwidrig. Und ſo iſt es natürlich immer ein ſehr gutes Zeichen für einen Staat, wenn ſich in demſelben eine recht große Mannigfaltigkeit von erlaubten Handlungen, als die Hauptmaſſe der gemeinſamen Thätigkeit, geſtaltet. Es iſt das Zeichen von

*) In der Ueberſezung des Grotius B. 1, S. 49, Note 5.

einer erfolgreichen Regſamkeit, und zugleich von einer dem Gemeinwohl ſo zuſagenden Richtung derſelben, daß die Geſezgebung nicht nöthig findet die Aeußerungen des freien Willens der einzelnen durch Verbote zu hemmen oder ihnen durch Gebote ein Gegengewicht zu geben. Hier alſo iſt der eigentliche Siz des erlaubten, und jede Handlung wird ſo genannt, welche, wenn ſie aus dem freien Willen der einzelnen entſpringt, aus dem Geſez nicht kann angefochten werden. Auf dieſem Verhältniß alſo, daß ein handelnder Wille da ſei und ein Geſez außer dem Willen, ruht der Begriff weſentlich; und je mehr dem freien Willen der einzelnen in dieſem Verhältniß überlaſſen iſt, um deſto lieber und kräftiger unterſtüzen ſie auch wieder das Geſez. — In dieſem vom bürgerlichen Geſez frei gelaſſenen Gebiete aber geſtaltet ſich früher oder ſpäter ohnfehlbar wieder ein anderes feſtſtehendes, nämlich das Gebiet der Sitte und der öffentlichen Meinung. Hier finden wir alſo wieder beſtimmte übereinſtimmende Billigung und Mißbilligung, welche wir ausſprechen, wenn wir nach Maaßgabe der Wichtigkeit und der Beſchaffenheit des Gegenſtandes das eine anſtändig oder ſchikklich nennen, und das andere mit den entgegengeſezten Namen bezeichnen. Nicht iſt dieſe dem Gebot und Verbot des Geſezes zu vergleichen; denn die Sitte gebietet nicht, weil ſonſt unterbleiben würde was ſie verbietet, und umgekehrt verbietet ſie auch nicht gleich dem Geſez was ſonſt geſchehen würde; ſie iſt nichts außer dem Willen der einzelnen, ſon-
21 dern ſie iſt die Uebereinſtimmung dieſer einzelnen Willen. Darum freuen wir uns auch hier nicht daran, als wäre es eine Folge ſchöner und freier Entwikklung, ſondern wir achten es als ein Zeichen herannahenden Verfalls der Geſellſchaft, wenn es ſehr viele Handlungsweiſen giebt, welche die Sitte gleichgültig überſieht, und über welche ſich die öffentliche Meinung nicht ausſpricht. Und ſo erſcheint es denn, weil das erlaubte dem Rechtsbegriff angehört, und nicht dem Pflichtbegriff, auch ganz natürlich, daß wir ſchon auf dem Gebiet der Sitte, welches auch ſchon

außer dem des Rechtsbegriffes liegt, keinen Wohlgefallen haben an einem ſolchen mitten zwiſchen dem löblichen und tadelnswerthen inne liegenden. Viel weniger alſo noch auf dem Gebiete des eigentlichen ſittlichen Pflichtbegriffs, wo jede Beſtimmung nichts anderes iſt als der ſich ſelbſt ſezende vollſtändige Wille des einzelnen ſelbſt. Denn eher noch kann jene freie Uebereinſtimmung der einzelnen Willen unſicher erſcheinen, ſo daß wir nicht wiſſen ob wir etwas ſollen anſtändig nennen oder unſchikklich, als daß dem einzelnen Willen für ſich ähnliches begegnen könnte.

Es ſcheint daher nothwendig zu folgen, daß wenn man das ſittliche Handeln ſo anſieht wie hier überall vorausgeſezt wird, daß nämlich die Vernunft nicht bloß abſchlägt oder genehmigt, ſondern urſprünglich die Handlungen bildet, alsdann das erlaubte von dieſem Gebiet verwieſen werden muß, ſo daß kein ſittlich handelndes Subject eine Handlung zu Stande bringt unter dem Titel einer erlaubten, ſondern das erlaubte gehört nur dem Rechtsgebiet an, aber das dort erlaubte thut der ſittlich handelnde in jedem einzelnen Fall nur als die Pflicht des Augenblikks, oder unterläßt es, weil er eine andere zu thun hat. Und nur wenn die Vernunft im ſittlichen Handeln beſchränkt wird auf Gewährung oder Verſagung des anderwärts her geforderten, wie dies allerdings der Fall iſt, wenn ſie nur ein Geſez aufſtellt, wonach ſie die Tauglichkeit der Maximen beurtheilt, ſelbſt alſo nichts thut als Recht ſprechen; in einer ſolchen Sittenlehre muß des erlaubten viel aufgeſtellt werden. So daß die Zulaſſung dieſes Begriffes auf dem ſittlichen Gebiet ein charakteriſtiſches Merkmal derjenigen ethiſchen Syſteme iſt, welche ich die negativen genannt habe. Wer aber verlangt, es ſolle ſich im ſittlichen Menſchen alles nur als Organ zur Intelligenz verhalten, der kann jenen Begriff nicht zulaſſen, ſondern muß auch fordern, daß jede Handlung der Idee der Sittlichkeit widerſpreche, zu welcher der Impuls nicht von der Intelligenz ausgegangen iſt.

Ohne nun hiervon das mindeſte nachzulaſſen, kann ich doch 22

den Sprachgebrauch nicht verdammen wollen, welcher dieſen Ausdrukk nicht rein auf das Gebiet des bürgerlichen Geſezes beſchränken will; und es iſt mir nur noch übrig, die Erweiterungen zu bezeichnen, welche ihm in Uebereinſtimmung mit dem bisherigen geſtattet werden können. Denn zuerſt können wir ja unſer ganzes Sein und Leben im Staat ſo anſehen, daß wir durch eine freie Willensbeſtimmung hineintreten. Wenn dieſe nicht in allen Staaten auf eine ſo bezeichnende und feierliche Weiſe zur Anſchauung gebracht wird, wie in einigen: ſo iſt das eher ein Fehler zu nennen, aber die Sache iſt überall dieſelbe. Was nun von dieſer Willensbeſtimmung gilt, daß nämlich durch dieſelbe eine große Menge von künftigen Handlungen ſchon im voraus beſtimmt ſind, diejenigen aber, von denen dieſes nicht geſagt werden kann, eben die erlaubten ſind, die wir ſchlechthin ſo nennen — ſie ſind es aber eigentlich nur in Bezug auf jene Willensbeſtimmung —: eben das muß gelten von allen Willensbeſtimmungen, durch welche ein dauerndes Verhältniß angeknüpft wird, daß alle nicht durch ſie ſchon im voraus beſtimmten Handlungen in Beziehung auf ſie erlaubt ſind, jede von ihnen iſt aber jedesmal, wenn ſie vollzogen wird, dennoch für den Thäter nur entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig. Ob ſie nun aber das eine oder das andere iſt, ob, nachdem der einzelne ſittliche Impuls gegeben war, der Gedanke der Handlung auch an die Totalität der ſittlichen Aufgabe gehalten worden iſt, und ſich kein Widerſtreben gefunden hat, oder ob es ſich entgegengeſezt verhält, das wird in den meiſten Fällen nur der Thäter ſelbſt wiſſen, und wem er es offenbaren will. Jeder andere kann von jeder Handlung eines anderen, welche nicht ſchon durch ein ihm bekanntes Verhältniß des Thäters irgendwie müßte im voraus beſtimmt worden ſein, auch nur ſagen daß ſie von ſeinetwegen und für ſeine Kenntniß eine erlaubte ſei. Wodurch aber auch der beurtheilende, wenn er anders ſich ſelbſt recht verſteht, den Thäter keineswegs davon frei ſprechen will, daß er bei der Handlung ſelbſt ſich in

einem Zuſtande vollkommner ſittlicher Zuſtimmung müſſe befunden haben.

Und was dieſem Gebrauch des Wortes den weiteſten Spielraum eröffnet, das ſind die engen Grenzen, in welche das Sich offenbaren wollen ſelbſt eingeſchloſſen iſt. Wir können den Zuſtand der feſten Ueberzeugung und gänzlichen Zuſtimmung zu unſern Handlungen faſt nur dann in Worte faſſen und mittheilen, wenn wir ſelbſt genöthigt geweſen ſind mit Worten zu rechnen, wenn 23
uns dieſe vollkommne Sicherheit entſtanden iſt durch überwundene Bedenklichkeiten, durch aufgelöſte Zweifel, durch eine wohl abwägende Wahl zwiſchen verſchiedenen Anſprüchen; und dies iſt vielleicht bei den meiſten unſerer freien Handlungen der Fall, aber dieſe ſind dann nicht die begeiſtertſten, nicht die reinſten. Die vollkommenſte Sittlichkeit iſt nur da, wo unſere volle Ueberzeugung ſich gleich, und ohne daß etwas anderes dazwiſchen tritt, der Handlung zuwendet und ſie geſtaltet, und ſolche Handlungen ſind es, auf welche wir auch lange hernach noch mit derſelben Befriedigung ſehen. Von ſolchen Augenblikken aber, die nicht auch innerlich durch Worte vermittelt waren, durch Worte Rechenſchaft zu geben iſt uns nicht verliehen; und ſo müſſen wir oft zufrieden ſein, wenn das Urtheil anderer uns das als etwas wol erlaubtes durchgehen läßt, worin wir ſelbſt uns der ſittlichen Kraft unſeres eigenthümlichen Lebens auf das beſtimmteſte bewußt geworden ſind.

# XII.

# Ueber den Begriff des höchſten Gutes.

## Erſte Abhandlung.

Geleſen am 17. Mai 1827. *)

1 Es iſt, glaube ich, keine gewagte Behauptung, daß die Sittenlehre als Wiſſenſchaft ſich in einem unerfreulichen Zuſtande befindet. Die Productivität auf dieſem Gebiet iſt äußerſt gering, und auch das wenige wird weniger als alles andere beachtet. Demohnerachtet kann man nicht ſagen daß ſie etwa als eine ältere Wiſſenſchaft ſchon ſo völlig ausgebaut ſei, daß aus dieſem Grunde der größte Theil des wiſſenſchaftlichen Beſtrebens ſich anderen Regionen zuwende. Denn dann müßte ſie lange Zeit hindurch auf eine gleichmäßige Weiſe fein bearbeitet worden, welches doch keinesweges der Fall iſt. Vielmehr ſcheinen die vielen und auch in der neueren Zeit ſchnell auf einander folgenden Veränderungen zu beweiſen daß keiner von den früheren Verſuchen eine feſte Ueberzeugung begründet habe, und es wäre nicht übereilt, den Schluß zu ziehen, daß wahrſcheinlich der rechte Weg noch nicht eingeſchlagen ſei. Die kantſche Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten mit ihrem kategoriſchen Imperativ machte freilich ein glänzendes Glükk; aber ſchon die Ausführung auf

*) Gedrukkt unter den Abhandlungen aus dem Jahre 1830.

dieſem Grunde, welche in der Rechtslehre und Tugendlehre als die wirkliche Metaphyſik der Sitten auftrat, vermochte nicht den erſten Erfolg zu unterſtüzen. Fichtes Syſtem der Sittenlehre iſt unter allen Werken dieſes ausgezeichneten Denkers vielleicht das der Form nach vollendetſte; die Wirkung aber, die es hervorgebracht hat, iſt verhältnißmäßig wol die geringſte. Läßt ſich nun doch keineswegs annehmen daß es im allgemeinen an Intereſſe für den Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft fehle; dürfen wir uns vielmehr wol das Zeugniß geben, daß auch in den verworrenſten Zeiten Sittlichkeit und ſittliche Gewißheit nie aufgehört haben als zu unſern wichtigſten Angelegenheiten gehörig auch den Forſchungen derer empfohlen zu ſein, welche berufen ſind überall auf die lezten Gründe zurükkzugehen: ſo kann die Schuld eines ſolchen Mißlingens nur in der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Gegenſtandes geſucht werden; und am nächſten liegt dann immer die Vermuthung, daß jede Sittenlehre, welche nur in der Form von Pflichtenlehre oder Tugendlehre auftritt, ſei es in einer von beiden allein oder auch daß man beide verbindet, nur eine geringe Befriedigung gewähren könne. Wenn auch wirklich ein Syſtem von Pflichtformeln das ganze Leben umfaßt, ſo daß der Beſizer deſſelben ſich niemals rathlos finden kann oder auch nur unaufgeregt: ſo findet es doch ſeine Anwendung immer nur in den einzelnen Fällen, und hält die Aufmerkſamkeit an dieſen feſt; ein lebendiger Zuſammenhang alles deſſen aber, was von dem vernünftigen Willen oder von der Geſezgebung der Vernunft ausgeht, kommt hiebei nirgend zum Vorſchein. Auch diejenige Pflichtenlehre, wozu ich die erſten Grundlinien in einer früheren Abhandlung aufgezeichnet habe, konnte das was ſie allerdings vorausſezte als die Abzwekkung aller ſittlichen Handlungen, nämlich die ſittliche Aufgabe in ihrem ganzen Umfang zu löſen, in dieſer Form nicht ſo zur Darſtellung bringen, daß dieſer ganze Umfang ausgefüllt vor Augen träte; denn die Natur jenes Begriffes leidet es nicht. Stellt nun gar eine Pflichtenlehre ſolche Formeln

auf, welche noch Colliſionen zulaſſen: ſo erſcheint die Totalität des Lebens ganz verworren, ſo daß klare ſittliche Beſtimmungen nur als einzelne zerſtreute Lichtpunkte auftreten, ohne auch nur den Anſpruch machen zu wollen, daß jenes verworrene völlig könne geordnet und die Verwirrung durch ein beſtimmtes und umfaſſendes Verfahren gelöſt werden. Denn es findet ſich in ſolchen Behandlungen nirgend ausgeſprochen, daß wenn nur das pflichtmäßige Handeln einmal durchgeführt wäre, alle ſolche Colliſionen unmöglich geworden ſein müßten. Nicht anders iſt es auch in beider Hinſicht mit der Tugendlehre. Die Tugend iſt die ſittliche Vollkommenheit des handelnden einzelnen, und wird immer nur in dieſem gefunden. Der einzelne aber iſt, wenn man von der leeren Dichtung eines völlig iſolirten Zuſtandes abſtrahirt, theils nur in einem ſehr engen Gebiet allein und abgeſchloſſen zu ergreifen, theils aber auch kann man ihn innerhalb dieſes Raumes doch nicht vollſtändig verſtehen. Fragen wir wo die Tugend ſich zeigt: ſo finden wir uns urſprünglich auf das Entſtehen eines Entſchluſſes, auf den Moment einer Willensbeſtimmung hingewieſen. In dieſer liegt zunächſt alles lobenswürdige und verdienſtliche; verſteht ſich daß ich unter Willensbeſtimmung nicht nur das innere Wort verſtehe, ſondern daß ich die wirkliche Bewegung, den Impuls, der ſich von da an durch den ganzen ſeeliſchen und leiblichen Organismus fortpflanzt, als mit darin enthalten denke. In wiefern aber nun durch dieſe Thätigkeit das in der Willensbeſtimmung vorgebildete wirklich ins Leben tritt, das fällt durchaus nicht mehr in das Gebiet des handelnden, und das ſittliche Werk kommt alſo in einer ſolchen Darſtellung nicht ans Licht. Denn die Tugend iſt nicht größer, wenn die That vollkommen gelingt, und nicht kleiner in dem andern Fall; indem dieſes mehr oder weniger überall von der Mitwirkung oder Gegenwirkung anderer abhängt. Es lohnt kaum die Einwendung hiegegen zu widerlegen, daß doch Geduld, Beharrlichkeit u. dgl. Tugenden nicht eine neue Willensbeſtimmung

hervorbringen, ſondern ſich nur in dem Verlauf einer ſchon gefaßten offenbaren. Denn es ſind hier nur zwei Anſichten möglich. Denken wir uns eine Hemmung der verlaufenden Thätigkeit eingetreten oder vorgebildet: ſo iſt auch eine neue Willensbeſtimmung in Beziehung auf dieſelbe zu faſſen, und dann erklären ſich auch dieſe Tugenden auf die obige Weiſe, ſie ſind die Quelle der richtigen Willensbeſtimmungen in Bezug auf eintretende Hemmungen der ſchon beſtehenden ſittlichen Thätigkeit. Faſſen wir aber die Sache anders, und ſagen, dieſe Tugenden verhinderten eben daß Hemmungen gar nicht einträten: ſo ſind ſie dann auch nichts beſonderes für ſich, ſondern nur die Stärke der jedesmaligen urſprünglichen und unterbrochen fortwirkenden Willensbeſtimmung. Ueber dieſe alſo hinaus zum Ergebniß der That, zum Werk, kommen wir mit der Tugend niemals. Iſt aber nun dieſes enge Gebiet aus ſich ſelbſt vollkommen zu verſtehen, ſo daß der handelnde einzelne vollſtändig verſtanden iſt als ſolcher, wenn ſein Tugendzuſtand gegeben wird? Auch dies iſt wol kaum zu bejahen. Denn die Willensbeſtimmung könnte doch nie die ſein welche ſie iſt, wenn die Auffaſſung der Elemente, welche den durch eine Willensbeſtimmung auszufüllenden Moment conſtituiren, eine andere geweſen wäre. Dieſe Auffaſſung hängt freilich zum Theil auch von eigner Willensbeſtimmung ab, und inſofern fällt ſie auch, wiewol dies häufig nicht einmal anerkannt wird, in das Gebiet der Tugend. Eben ſo ſehr aber iſt ſie abhängig von dem Geſammtzuſtand, welcher nicht ohne Mitwirkung anderer entſtanden iſt. Und ſo iſt das unter dieſer Form darſtellbare ſittliche ebenfalls nach beiden Seiten hin abgebrochen und vereinzelt. Wenn nun aber noch die Größe der Tugend abhängt von dem Widerſtand, welchen ſie überwindet; und wenn dieſer keineswegs allein oder auch nur vorzüglich von den äußeren Dingen ausgeht, ſondern bei weitem größtentheils von entgegenſtrebenden menſchlichen Handlungen: ſo muß alſo auch hier, ſoll anders die Tugend ſich herausheben und be-

merklich werden, die große Maſſe des Lebens eben ſo verworren erſcheinen als dort.

Schon dieſes erklärt mir wenigſtens hinreichend jene herrſchende Gleichgültigkeit gegen die wiſſenſchaftliche Sittenlehre. Wie kann man ſich für eine Darſtellung des ſittlichen intereſſiren, die nur fragmentariſche Einzelnheiten aufzuſtellen vermag und worin das ſittliche immerfort durch die Fortdauer des unſittlichen bedingt erſcheint? Wie anders iſt es doch mit der Naturwiſſenſchaft in ihrem ganzen Umfange betrachtet, wie weit ſie auch noch von ihrem Ziele entfernt ſein mag! Denn wenn auch jemand ſagen wollte, das höchſte Ziel, was ſie ſich geſtekkt haben könne, ſei doch nur, unſern Weltkörper und die in ihm waltenden Kräfte im Zuſammenhange mit den noch beſtehenden und den ſchon ausgelebten körperlichen Dingen für die Erkenntniß vollſtändig aufzuſchließen, und dann dieſes als einen Typus zu gebrauchen, um die allgemeine Vorſtellung auch von den andern Weltkörpern mehr zu beleben und näher zu beſtimmen; dieſe insgeſamt aber ſeien ja auch nur einzelnes und abgeriſſenes, von dem uns noch völlig verſchloſſenen allgemeinen Raum umgeben und auseinandergehalten, alſo auch durch ihn beſtimmt: ſo wäre doch dadurch keineswegeſ ein ähnliches Verhältniß aufgeſtellt wie auf dem Gebiet der Sittenlehre. Denn einestheils hängt die Erkenntniß des Weltkörpers gar nicht davon ab, daß jener allgemeine Raum als Natur unerkannt bleibe, vielmehr muß jeder ſchon im voraus überzeugt ſein, daß unſere Naturerkenntniß der Weltkörper nur um ſo vollkommner werden würde, wenn jener Raum uns auch erkennbare Natur geworden wäre: anderntheils aber ſind doch zunächſt die in dem Weltkörper thätigen Kräfte und deren Erzeugniſſe der eigentliche Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft; und dieſe ſucht ſie keineswegeſ als einzelnes und fragmentariſches zu verſtehen, ſondern immer tiefer in ihren Zuſammenhang einzudringen, und die Kräfte mit den Geſezen ihres Verhaltens als Ein unzertrennliches Ganze, durch welches zugleich auch das ganze

Syſtem der lebendigen körperlichen Dinge gegeben iſt, aufzufaſſen und darzuſtellen. Auf dem ethiſchen Gebiet aber iſt grade jene ſchon erwähnte und überall wo nichts als Pflichtenlehre oder Tugendlehre aufgeſtellt wird unvermeidliche an ſich aber höchſt unnatürliche Trennung der Handlungsweiſe und Thätigkeit von dem daraus hervorgehenden Werke das wodurch am meiſten alles Intereſſe an derſelben aufgehoben wird. Kommt doch das meiſte von dem was in der menſchlichen Welt geſchieht, und auch unſer Leben bedingt und beſtimmt, nicht durch unſere und anderer einzelner ſittliche Willensbeſtimmungen und pflichtmäßiges Handeln zu Stande, ſondern auf eine andere Weiſe: ſo kann man den Vorſaz, ſich aller Verſuche die Regeln des ſittlichen Handelns wiſſenſchaftlich zu begründen und zuſammenzuſtellen lieber ganz zu enthalten, nicht füglich ungünſtiger beurtheilen, als jenes ähnliche, daß nicht wenige Seefahrer die Kunſt zu ſchwimmen vernachläſſigen und gering achten, weil ſie ihnen nämlich, wenn ein Unglükk ihnen auf offner See zuſtößt, nur Urſache wird zu verlängerter Qual, ohne ſie doch retten und zum Ziele führen zu können; und ſie ſei nur gut, ſprechen ſie, für diejenigen welche auf dem Feſtlande lebend nur zum Scherz und anſtändiger Leibesübung wegen ins Waſſer tauchen, nicht aber für diejenigen die auf demſelben ihr Leben führen. Denn wirklich eben ſo iſt es auch mit der Sittenlehre in einer ſolchen Geſtalt, ohne daß ihre Ausübung zu dem hinführt was doch in den Wünſchen liegt, oder in der Geſammtheit der Zwekkbegriffe will ich lieber ſagen, damit mir nicht auch die Sprache in das Gebiet des zufälligen hinabgezogen werde, in ſolcher Geſtalt, ſage ich, leiſtet ſie denen gar nichts, die das Meer eines wahrhaft ſelbſtthätigen Lebens zu durchſchiffen haben; ſondern nur, wenn es ſolche giebt, die in eine ſo feſte und ſtarre Ordnung geſtellt ſind, in welcher ſich ſchon das meiſte für jeden von ſelbſt verſteht, und nur ſelten in einzelnen Augenblikken einer zu einer wahrhaft freien Thätigkeit aufgefordert wird, wobei es aber nicht darauf ankommt etwas

zu bewirken, ſondern nur ſich ſo oder ſo ſelbſt darzuſtellen, denen kann ſie die Regel ihrer Bewegungen angeben. Darum habe ich mich auch in alle dieſe herrlichen Lobpreiſungen niemals finden können, wie wohl und voll ſie auch klingen, von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei herauskommt oder nicht, und von einer Tugend, welcher gar nichts darauf ankommt, ob das auch gelingt und wohl geräth woran ſie ſich ſezt, oder nicht, ſondern dieſes, wie es nun eben jeder meint, dem Zufall oder der göttlichen Vorſehung anheimſtellt. Geht eine Handlung von einem Zwekkbegriff aus: ſo kann ſie auch nur darnach geſchäzt werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch ſie ſeinen Gegenſtand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich? Geſchieht es auch nur um mich andern als einen ſolchen und ſo geſinnten zu zeigen: ſo will ich ja doch etwas in dieſen bewirken. Es bliebe alſo nur übrig, daß jeder nur handelt um ſo zu ſein und zu bleiben wie er iſt. Aber dazu brauchen wir nie etwas beſtimmtes zu thun, oder aus zweien und mehrerem, was vorhanden iſt, lieber eines als das andere zu wählen; ſondern nur irgend etwas zu thun. Denn wird nur das Leben durch Thätigkeit erhalten: ſo bleibt jeder auch dadurch was er iſt. Haben demohnerachtet dieſe Darſtellungen der Sittlichkeit durch die heilſame Strenge, welche ſich darin ausſpricht, einen großen und vielleicht auch vortheilhaften Einfluß gehabt auf die durch eine luftige ſchmeichleriſche Skepſis von der tieferen Strenge religiöſer Zuſprache entwöhnte Menge: ſo kann eine Wirkung, die bei vielen gewiß nur auf der magiſchen Kraft der Formeln beruhte, für ihren wiſſenſchaftlichen Werth um ſo weniger beweiſen, als auch jener Einfluß in denen Kreiſen, wo die Tongeber geiſtiger gebildet ſind und ſchärfer prüfen, ſich niemals bedeutend erwieſen hat. Denn dieſen konnte es nicht entgehn, wie nicht nur auch hier, was die Anwendbarkeit der Lehre im Leben betrifft, mit der Lehre zugleich auch ein neues Feld für Täuſchungen ſich eröffnete, und je innerlicher der Maaß-

ſtab war, um deſto weniger Sicherheit, ob ſich nicht ſinnliches doch unter das geiſtige gemiſcht und die Sittlichkeit verunreinigt habe, ſondern auch, und das iſt das wichtigſte, wie wenig dieſe Vorſchriften geeignet waren, alles das was doch unläugbar aus den freien Willensbeſtimmungen der Menſchen hervorgeht, zu umfaſſen, und es nicht bloß ſcheinbar ſondern wahrhaft als ein ſittliches zu beſtimmen. Wenn z. B. die Frage ſkeptiſch aufgeworfen wird, ob, wenn es den Staat nicht ſchon gäbe, es eines Menſchen Pflicht ſein könnte ihn zu errichten: ſo iſt offenbar der Staat, der doch nothwendig ein aus freien Willensbeſtimmungen entſtandenes iſt, gar nicht ſittlich beſtimmt, ſondern er iſt urſprünglich entweder ein unſittliches oder ein ſittliches zwar, aber auf ganz unbekannte Weiſe. Wenn Verbeſſerungen in den Grundverhältniſſen der verſchiedenen Klaſſen von Staatsbürgern davon abhängig gemacht werden, daß eine große Mehrheit ſie in An- 7
ſpruch nehme, dieſes in Anſpruch nehmen aber nicht ſeinen beſtimmten Ort hat unter den ſittlichen Handlungen oder Pflichten: ſo ſind auch jene Verbeſſerungen, weil nicht Handlungen deſſen der ſie vollzieht, ſondern derer welche ſie in Anſpruch nehmen, keineswegs ſittlich beſtimmt, ſondern ſie ſind bloße Naturereigniſſe. Wenn die ſchönen Künſte als eine Vorbereitung zur Sittlichkeit deducirt werden, der Gebrauch derſelben aber nur als mit in den Inbegriff der geiſtigen Erhaltungsmittel gehörig verordnet wird: ſo kann man wol nicht ſagen daß dieſes große Gebiet freier Thätigkeit ſittlich beſtimmt ſei, da doch beides, was weſentlich zuſammengehört, nicht zuſammentrifft. Wenn einer ein Künſtler werden ſoll, nicht aus willkührlichem Vorſaz, ſondern nur aus Antrieb der Natur, im allgemeinen aber jeder ſeinen beſondern Beruf wählen ſoll nicht ſowol aus Antrieb der Natur als um der Ueberzeugung willen dadurch den Vernunftzwekk am beſten befördern zu können, nirgend aber beſtimmt iſt wie der Antrieb der Natur vom eigenwilligen Vorſaz zu unterſcheiden, und eben ſo wenig hier dieſe Ueberzeugung als ein ſittlich gewor-

denes erſcheint: ſo iſt auch dieſe wichtige Angelegenheit mehr ſcheinbar als in der That ſittlich beſtimmt, ſondern auch hier zulezt alles auf Naturereigniſſe, auf etwas was ſich von ſelbſt verſtehn ſoll, geſtellt. Und doch iſt Fichtes Syſtem der Sittenlehre das vortrefflichſte in dieſer Gattung. Es iſt demnach ein ganz allgemeines Ergebniß dieſer Darſtellungsweiſe, daß dabei große Gebiete menſchlichen Handelns von unſtreitig ſittlichem Gehalt in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Nothwendigkeit begreiflich gemacht, ſondern nur als ein zuläſſiges oder erlaubtes durchgelaſſen werden, und daß ein keineswegs durchſchauter und wiſſenſchaftlich gebildeter, ſondern verworrener, aber in dieſer Verworrenheit tief eingreifender Unterſchied entſteht zwiſchen dem, was der Menſch nicht von der Vernunft getrieben ſondern nur ſeiner Natur nach, aber doch eben ſo unvermeidlicher als unverwerflicher Weiſe thut, und dem was er ſeiner Vernunft nach thun ſoll. Eine Darſtellung dieſer Art ſpiegelt dann auch nur eine ſehr unvollkommne Entwikklung des ſittlichen Bewußtſeins ab. Denn dieſes kann, ſo wie es die von der Vernunft gebotenen Handlungen begleitet oder ihnen vorangeht, bei den von der Natur ausgehenden nicht vorhanden ſein. Der urſprüngliche Impuls iſt alſo auch auf dem lezten Gebiet derſelbe in ſolchen Fällen, wo, wenn die Handlung vorgebildet iſt, ein negatives oder limitatives Vernunftgebot eintritt, und in ſolchen, wo die Vernunft durch nichts dergleichen den Uebergang von der Vorbildung zur Ausführung hemmt.

Zwei früher vorgeleſene Abhandlungen, von denen die eine eben dieſe Vorſtellung von einem ſittlich erlaubten einer Kritik unterwirft und ihren wiſſenſchaftlichen Gehalt beleuchtet, die andere aber den angenommenen Gegenſaz zwiſchen Naturgeſez und Sittengeſez in Anſpruch nimmt, haben die Abzwekkung, auf dieſe Unvollkommenheiten aufmerkſam zu machen und der Abhülfe vorzuarbeiten. Denn wenn Naturgeſez und Sittengeſez auf dem Gebiet der menſchlichen Freiheit ſo zuſammenfallen, daß aus der

menſchlichen Natur geſund und vollkommen entwikkelt alles hervorgeht was der Menſch ſeiner Vernunft gemäß thun ſoll, und nichts anderes: nun ſo muß auch die Vernunft in ihren ſittlichen Forderungen alles das vorbilden was die geſunde Natur wirklich ans Licht bringt; und wenn der Begriff des erlaubten auf unſerm Gebiet keine andere Geltung hat als die ihm dort beigelegt wird: ſo entſteht die Aufgabe, alles was unter denſelben ſubſumirt worden iſt, zu ſichten und in theils von der Vernunft wirklich gefordertes theils der Natur wirklich zuwiderlaufendes aufzulöſen. Die gegenwärtige will den Verſuch empfehlen, ob nicht den aufgezeigten Mängeln der Sittenlehre abgeholfen und ſie in einen richtiger und gerader auf das Ziel hinführenden Entwikklungsgang geleitet werden könnte durch Wiederaufnahme einer früher ſchon angewendeten, aber nicht zu ihrer rechten Ausbildung gelangten Methode, nämlich die Conſtruction des höchſten Gutes. Daß dieſ[redacted] der helleniſchen Philoſophie nach Sokrates eine Hauptaufgabe der Ethik war, und ein ſtreitiger Ort, indem in der Behandlung derſelben der Charakter der verſchiedenen Schulen ſich beſtimmt ausſprach und der unter ihnen ſtattfindende Gegenſaz ins Licht trat, ſeze ich als bekannt voraus, enthalte mich aber hier aller geſchichtlichen Auseinanderſezung, und will nur ſuchen anzugeben, was ich für die eigentliche Tendenz dieſes Ausdrukkes halte, und was mir durch den Gebrauch deſſelben für die Sittenlehre erreicht werden zu können ſcheint.

Zuerſt will ich nur bevorworten, daß ich dabei nicht an den adjectiviſchen Gebrauch des Wortes anzuknüpfen denke. Denn gutes und böſes oder übles beziehen wir entweder auf äußere Verhältniſſe, und dies iſt das zu etwas oder in Beziehung auf ein anderes gute oder üble, welches wir auch das nüzliche oder förderliche und ſein Gegentheil nennen. Hiervon kann hier unmittelbar gar nicht die Rede ſein; wenn gleich, beiläufig geſagt, nicht zu läugnen iſt, es gehöre ebenfalls zum höchſten Gute, daß

alles förderliche da ſei, ja ſogar alles was zum höchſten Gut gehört müſſe auch ein förderliches ſein, und ſchädliches könne in dem Inbegriff deſſelben nirgend vorkommen. Außerdem brauchen wir nur gut und böſe von menſchlichen Handlungen oder Gemüthszuſtänden, entweder auch in dem obigen Sinne, inſofern ſie zu etwas, und alſo um eines andern willen geſezt und gebilligt werden, und dann gilt das eben geſagte; oder ſo daß wir ſie an und für ſich als ſolche bezeichnen. Aber dann wird die gute Handlung offenbar zurükkzuführen ſein auf ein pflichtmäßiges, der gute Gemüthszuſtand aber wird ſeinen Ort in dem Gebiet der Tugend finden; und wollten wir auch unter dem höchſten guten nicht ein einzelnes ſolches verſtehen, ſondern den Inbegriff von allen, ſo kämen wir doch nicht aus Pflicht und Tugend heraus, und würden mit der Anwendung der Formel nichts weſentliches gewinnen. Subſtantiviſch kennen wir außer der eigentlich ethiſchen ſelbſt noch zwei Gebrauchsweiſen, zwiſchen denen aber gar kein Zuſammenhang ſtatt zu finden ſcheint. Die eine iſt politiſch und ökonomiſch, indem wir die einzelnen Oerter des Nationalreichthums, Grundſtükke, Bergwerke, zum Erwerb beſtimmte Gebäude, Güter nennen; die andere religiös und ſpeculativ, indem Gott nicht ſelten das höchſte Gut genannt wird. In dem lezteren iſt keine Analogie mit dem erſten. Denn iſt die Meinung, daß Gott das höchſte Gut für den Menſchen ſei: ſo wäre dies ein uneigentlicher Ausdrukk, und beſſer würde geſagt, die Liebe zu Gott oder die Erkenntniß von Gott oder die Leitung und Fürſorge oder die Gnade Gottes, wie man es eben nennen wollte, oder um auch dies myſtiſche hinzuzufügen, der Genuß Gottes ſei dies höchſte Gut. Wird aber Gott ſo genannt in demſelben Sinne, in welchem man ihn auch das vollkommenſte Weſen nennt, weil nämlich alles gute und nichts als gutes in ihm geſezt ſein kann: ſo geht dieſer Gebrauch offenbar auf das adjectiviſche zurükk, und kann alſo hier nicht in Betracht kommen. Der ökonomiſche Gebrauch hingegen hat mit dem ethiſchen

die größte Analogie, und kann demſelben füglich zur Erläuterung dienen. Jene Güter nämlich ſind immer etwas aus der menſchlichen Thätigkeit hervorgegangenes, aber zugleich dieſelbe in ſich ſchließendes und fortpflanzendes. Vermögen ſie das lezte nicht mehr, wie etwa eine abgebaute Grube oder ein ganz ausgeſogener und deshalb verlaſſener Akker: ſo hören ſie auch auf ein Gut zu ſein. Daſſelbe habe ich von dem früheren ethiſchen Gebrauch in meiner Kritik der Sittenlehre zu zeigen geſucht, das alle alten Schulen, welche dieſen Begriff verarbeitet haben, wie verſchieden auch ihren Anſichten gemäß die Anwendungen des Begriffs waren, doch insgeſammt dadurch das durch die ſittliche Thätigkeit hervorgebrachte, in ſo fern es dieſelbe auch noch in ſich ſchloß und fort entwikkelte, bezeichnen wollten. Der Ausdrukk höchſtes Gut aber iſt ebenſo überall nicht in dem Sinne comparativ, in welchem ein höchſter Grad zwar jeden niederen gewiſſermaßen in ſich ſchließt, zugleich aber auch ſo ausſchließt, daß doch von ihm für ſich nicht weiter die Rede ſein kann; ſondern in dem Sinne, in welchem jedes Ganze größer iſt und vollkommner als ſeine einzelnen Theile, aber doch nicht erkannt und dargeſtellt werden kann, als in ſo fern dieſen daſſelbe auch widerfährt. Wenn z. B. auch der Reichthum und die Geſundheit Güter genannt werden: ſo geſchieht es, weil beide eine Menge von freien Handlungen vorausſezen, ohne welche ſie nicht zu Stande kommen; aber es geſchieht auch nur in ſo fern als dieſe für ſittlich gehalten werden. Zur Geſundheit rechnet man weſentlich mit die vollkommne Entwikklung aller leiblichen Kräfte, und dieſe erfolgt nur durch eine Menge freier auf die Selbſterhaltung gerichteter Handlungen. Wer die Geſundheit für ein Gut achtete, der achtete auch dieſe Handlungen für ſittliche, vielleicht nicht jeder in ſo fern ſie Uebungen waren, aber doch gewiß in ſo fern ſie ein Bewußtſein des werdenden Wohlbefindens und alſo einen Genuß in ſich ſchloſſen. Und eben ſo halten vielleicht viele zwar den Reichthum für ein Gut, die Arbeit aber nur für eine Sache der Noth; dann

aber auch gewiß den Reichthum, der nur durch angeſtrengte Arbeit und Entbehrung bei kleinem herbeigeſchafft wird, noch lange für kein Gut, ſondern eher für einen Mangel, die leitenden und gebietenden Thätigkeiten hingegen, aus denen er bei großem erwächſt, deſto gewiſſer für ſittliche. Beide aber, Geſundheit und Reichthum, ſind auf der andern Seite nur Güter, weil und ſo fern es ihnen weſentlich iſt, und nicht etwa nur ein zufälliges, daß ſich ſittliche Thätigkeiten und Zuſtände in ihnen erzeugen. Eine verſchlafene Geſundheit wäre kein Gut; aber Schlaf außerhalb des naturgemäßen Wechſels zwiſchen Wachen und Schlaf iſt auch ſchon eine Störung der Geſundheit. Aehnliches *ließe ſich*
11 auch vom Reichthum ſagen; es iſt aber minder einfach, weil der eine ihn in dieſer, der andere in jener Betrachtung für ein Gut hält. Wenn wir ein Werk der ſchönen Kunſt für ein Gut anſehen, ſo thun wir es freilich nur in ſo fern die Thätigkeit, woraus es hervorging, uns eine ſittliche iſt; aber gewiß auch nur ſofern und nur für die, in welchen es durch ſein Daſein ſittliche Thätigkeiten und Zuſtände weſentlich erwekkt. Eben ſo nun iſt es mit dem höchſten Gut, und der Ausdrukk ſchließt ſonach die Aufgabe in ſich, den Inbegriff aller wahren Güter, die es nämlich *in* dem bisher erläuterten Sinne ſind, ſo aufzuſtellen, daß ihre weſentliche Zuſammengehörigkeit und die vollſtändige Löſung der ſittlichen Aufgabe durch ihr Miteinander und Füreinanderſein, eben weil ſich in ihnen alle ſittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen, zum klaren Bewußtſein komme. Wollten wir dieſes lezte bei Seite ſtellen: ſo würde auch der vollſtändigſte Inbegriff alles durch die Vernunft bewirkten und hervorgebrachten nur ein leeres Schattenbild ſein. Iſt in dieſer Geſammtheit des hervorgebrachten das hervorbringende ſelbſt, das pflichtmäßige Handeln, durch welches ſich in jedem Moment ein kleinſtes anſezt zur Erneuerung jenes Organismus, und die Tugend als das kräftige Leben der Vernunft in den einzelnen, nicht mit geſezt: ſo ſind dann beide entweder überhaupt nicht, oder getrennt von jenem.

In dem lezten Falle habt ihr dann zwei verſchiedene Welten, aber nur in der, wo dieſe ſind, noch ein wahres Leben, in welchem ihr aber auch gewiß, wären es auch der äußeren Erſcheinung nach erſt leiſe Anfänge, das weſentliche jenes Inbegriffs, den wir das höchſte Gut nennen, immer finden werdet; die andere aber, die einzige, welche euch im erſten Falle übrig bleibt, wäre nur ein Schattenleben, wie ein erſtorbener Weltkörper, deſſen Maſſen von vergangenem Leben zeugen, auf dem ſich aber nichts mehr regt; ein ſolcher erſtarrter und immer mehr erſtarrender Nachgenuß und Nachbewußtſein der vorigen Thätigkeit. Trümmern, wie übel auch zugerichtet, können noch zu den Gütern des Lebens gehören für den, dem ſie Gedanken erregen, die zur lebendigen That werden; ein thatenloſer Zuſtand, wie unendlich auch ausgeſtattet, iſt keines.

Soll aber die Wiedereinführung dieſes Begriffs der Abſicht entſprechen: ſo muß freilich der Fehler vermieden werden, in den die älteren Schulen verfielen, und um deſſentwillen wahrſcheinlich er zu ſeiner vollen Ausbildung nicht gelangen konnte; nämlich daß wir nicht auch dieſen Begriff nur auf den einzelnen Menſchen beziehen, und nach dem höchſten Gute des einzelnen fragen, 12
worin es beſtehe. Denn fragen wir, warum eigentlich in der Pflichtenlehre und Tugendlehre, wenn man irgend ſtreng und genau verfahren will, es ſo nothwendig iſt, Geſinnung und Handlungsweiſe von dem Werk und dem Erfolg gänzlich zu trennen: ſo iſt die Urſache eben die, daß die Wirkſamkeit des einzelnen ſich nicht ausmitteln läßt, indem ſie in die der andern ganz unzertrennlich verflochten nicht nur, ſondern wahrhaft verwachſen iſt. Wird nun alſo doch nach dem höchſten Gute des einzelnen gefragt: ſo bleibt natürlich nichts anderes übrig als etwas ganz innerliches aufzuſtellen, und die Tugend das höchſte Gut zu nennen oder die Glükkſeligkeit, eine Verwirrung die ich in der Kritik der Sittenlehre nachgewieſen und gerügt habe. Allerdings iſt auch die Tugend des einzelnen ein Gut, und zwar ganz in dem

eben angegebenen Sinne, und recht verſtanden iſt auch ſeine Glükkſeligkeit ein ſolches, nur nicht ſein Gut beſonders, ſondern ein Gemeingut, in dem ſittlichen Kreiſe, dem er angehört, hervorgebracht und auch hervorbringend; und nicht iſt ſeine Tugend ein anderes und ſeine Glükkſeligkeit ein anderes, ſondern beide in ihrer Wechſelbeziehung, eigentlich alſo der einzelne ſelbſt ſeinem geiſtigen Gehalte nach iſt ein Gemeingut. Nur vom höchſten Gut kann auf dieſe Weiſe gar nicht die Rede ſein. Vielmehr läßt ſich des einzelnen intelligente Production ſo wenig iſoliren, daß ſelbſt dasjenige, was man am meiſten glauben ſollte als das ſeinige herausheben zu dürfen, doch nur durch eine *gewöhnliche* Täuſchung dafür gehalten wird; denn der Wahrheit nach kann nur in Form eines willkührlichen und zwar auf einem unſittlichen Grunde beruhenden Tauſches einer verlangen, dies und jenes, ſei es nun ein wiſſenſchaftliches Werk oder ein Kunſtwerk oder ein politiſcher Effect oder was irgend ſonſt, ſolle für ſein eignes gehalten werden, weil er ſich nämlich dagegen auch alles Antheils an dem begeben wolle, was ein anderer auf gleiche Weiſe ſich anzueignen begehre. Daher nun kann nur was aus einer Geſammtthätigkeit hervorgeht, beſtimmt aufgezeigt werden und als ein beſonderes hingeſtellt; und wenn alſo von dem Inbegriff der Güter die Rede ſein ſoll, ſo kann nur auf die Geſammtwirkung der Vernunft zurükkgegangen werden. Dieſe, daß ich mich ſo ausdrükke, als einen Organismus aufzuſtellen, in welchem jeder verwirrende Gegenſaz von Mittel und Zwekk aufgehoben, jedes Auseinander auch ein Ineinander, jeder Theil auch das Ganze iſt, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menſchlichen Geſchlecht
13 entſprungen iſt und daſſelbe auch fortpflanzt und erneuert, das iſt es was ich mir unter einer Darſtellung des höchſten Gutes denke. In dieſem ſind dann, wie ich es in den früheren Abhandlungen über den Tugendbegriff und Pflichtbegriff mehr poſtulirt als wirklich dargelegt habe, alle menſchlichen Tugenden

mitgeſezt. Denn irgend etwas in den Erſcheinungen der Menſchheit dem Begriff des höchſten Gutes angehöriges kann nur durch das Zuſammenwirken aller menſchlichen Tugenden entſtehen und beſtehen; und was für einen organiſchen Theil der Geſammtwirkſamkeit der Vernunft könnte man ſich wol denken, aus dem ſich nicht alle menſchlichen Tugenden nährten und in dem Wechſel der Individuen reproducirten? ſonſt müßte ja in dem Geſammtorganismus etwas fehlen oder etwas falſches mit geſezt ſein. Eben ſo können auch die Elemente dieſer Wirkſamkeit nichts anderes ſein, als die von allen Orten her ineinander greifenden, einander aufnehmenden und ergänzenden pflichtmäßigen Handlungen. Vornehmlich aber muß ſich ergeben, daß alles wahrhaft menſchliche, und nicht nur einiges, in dieſer Darſtellung aufzufinden ſein muß; jede Eigenſchaft des einzelnen, wodurch etwas hieher gehöriges wahrhaft wird und fortbeſteht, muß in der Glorie der Tugend erſcheinen, und jede Handlung, die irgend wohin innerhalb dieſes Umfanges wirklich gehört und ihren beſtimmten Ort hat, muß auch als pflichtmäßig geprieſen werden. Dieſe Aufſtellung daher beſchränkt ſich nicht in den Kleinlichkeiten des einzelnen Lebens und verworrener perſönlicher Relationen, ſie iſt der Maaßſtab für alle geſchichtlichen Erſcheinungen und der Schlüſſel zu ihrem Verſtändniß; und wie wir alle in dieſen mit verſchlungen ſind, ſo iſt ſie zugleich auch die Verklärung des perſönlichen Bewußtſeins. Wenn nun hernach Pflichtenlehre und Tugendlehre, die es mit dieſem lezten allein zu thun haben, auf eine ſolche umfaſſende Darſtellung zurükkgeführt werden: ſo wird es zwar dabei bleiben müſſen, daß ſie nur für das einzelne Leben conſtruirt werden, aber jene namhaft gemachten Mängel werden ſie ablegen können, und bei einer verſtändigen Behandlung wird ſich immer auch in ihren einzelnen Poſitionen dieſes Ganze abſpiegeln.

Es iſt in dieſer Abhandlung, wie auch ſchon der Umfang einer ſolchen verbietet, nicht meine Abſicht, den Begriff des höch-

sten Gutes in seiner Vertheilung auch nur so weit auszuführen, daß die ganze Behandlung desselben wenigstens angelegt wäre, indem schon dieses die Grenzen einer Vorlesung nach unserer
14 Weise überschreiten würde; indessen muß ich doch, ohne Anspruch auf strenge Systematisirung zu machen, einiges zur Bestätigung des gesagten herausnehmen. Stellen wir uns auf den in einer früheren Abhandlung *) angegebenen Punkt, und denken uns das Leben auf der Erde zur Animalisation hinauf entwikkelt — ob plözlich oder allmählig, und im lezten Falle ob stufenweise oder nach manchen einander partiell wieder aufhebenden Actionen und Reactionen, das liegt außer dem Gebiet unserer jezigen *nicht* nur sondern jeder ethischen Untersuchung. Nun aber soll die höhere Stufe, das geistige Leben, hinzukommen, so nämlich wie es dem Menschen eignet und sich in ihm und von ihm aus auf der Erde regt und wirkt. Wir bezeichnen das eigenthümliche Princip desselben am liebsten mit dem Namen Vernunft, weil hiedurch wol am wenigsten schon im voraus Mißverständnisse ausgesäet werden; in dieser also, der Vernunft, ist unsere ganze Aufgabe abgeschlossen. Denn wie die bloße Gravitation nebst dem Mischungs- und Entmischungsprozeß von der Vegetation aufgenommen wurde, und die Animalisation beides unter sich zusammenfaßte: so soll wiederum die Humanisation aus dieser sich hervorheben und sie in sich schließen. Wie denn auf der einen Seite schon das älteste sittliche Bewußtsein der Menschen sich ausgesprochen hat in dem Beruf die Erde zu beherrschen, auf der andern Seite aber schon ein zwar ziemlich entwikkeltes Bewußtsein von der Beherrschung untergeordneter Kräfte, das aber doch den Umfang derselben *noch* lange nicht ausgemessen hatte, die richtige Grenze nach dieser Seite zu finden wußte in dem bekannten *δὸς ποῦ στῶ καὶ γῆν κινήσω*. Alles also, was der Mensch in diesem Sinn auf der Erde thut, gehört in unsere Aufgabe; und wir wollen von nichts

*) Ueber das Verhältniß zwischen Naturgesez und Sittengesez.

dieſer Art ſagen, ſo wie wir es an und für ſich betrachten, daß er es nur ſeiner Natur nach ohne die Vernunft beginne, und dieſe es etwa nur geſtatte und limitire. Sondern finden wir in menſchlichen Thätigkeiten, welche ſich auf die Entwikklung unſeres Lebens und auf unſere Herrſchaft über die Erde beziehen, etwas das limitirt werden muß: ſo iſt es auch etwas nicht bleibendes, alſo nicht wahres, und muß mit der weiteren Entwikklung des wahren verſchwinden. Soll aber das Princip der Begeiſtung irdiſch werden und in der Menſchengeſtalt erſcheinen: ſo muß es auch den Typus des irdiſchen an ſich tragen, und kann ſich nur in einem durch die Kreisbewegungen und die Oſcillationen der Erde mitbeſtimmten Geſchlechtsleben offenbaren, welches ſeine Fülle nur in auf einander folgenden Lagerungen vergänglicher Individuen entwikkelt. Iſt nun gleich jeder von dieſen ein Ort, in welchem und von welchem aus die Vernunft wirkt: ſo war doch das nur eine willkommne Fiction, was ich als ſolche auch nur zu einem beſtimmten Behuf an einem andern Orte *) eingeſchoben habe, daß es einen einzelnen geben könne, welchem die ganze ſittliche Aufgabe zu löſen obliege; ſondern die phyſiſche Vorbedingung, auf welcher auch ſchon der erſte Anfang dieſer Löſung ruht, iſt die, daß die Geſchlechter zuſammen beſtehen, und nicht der einzelne als ſolcher iſt ein ſelbſtändiger Ort für die Wirkſamkeit der Vernunft, ſondern nur die Verbindung der Geſchlechter zur Erneuerung der Individuen, d. h. die Familie — das Wort natürlich nur in ſeinem weſentlichen Inhalt genommen ohne nähere Beſtimmung der Form; und der einzelne iſt ein ſolcher Ort nur innerhalb ihrer, oder wenigſtens ſie vorausgeſezt. Dieſe iſt mithin der Ort nicht nur der Erneuerung jenes urſprünglichen Actes des Eintretens der Vernunft in das irdiſche Leben, welcher ſich nun durch Erzeugung und Geburt wiederholt, und alſo der Tradition des Lebens ſelbſt, ſondern auch des

*) Ueber den Pflichtbegriff.

von der früheren Generation ſchon ſittlich bewirkten und gewonnenen. Hier alſo iſt das erſte vollſtändige und für ſich beſtehende Gut, das erſte wahrhaft organiſche ſittliche Element im Ineinander des hervorgebrachten und hervorbringenden, ein Abbild des großen und ganzen. Auch hier gilt daher daſſelbe, daß wir in einem ſolchen Lebenscomplexus Natur und Vernunft nicht trennen können. Nur was in dieſem Sinne geſchieht, iſt das menſchlich natürliche; aber dies iſt auch alles anzuſehen als durch die Vernunft bewirkt, und vermöge ihres Geſezes. Waltet wirklich darin der Inſtinct vor, ohne zum vernünftigen Triebe umgeſtaltet zu ſein, ſondern ſo wie er das bewußtloſere Gebiet der niedern Animaliſation bezeichnet: ſo iſt dies nicht etwas was die Vernunft irgend wie limitiren ſoll, ſondern es verſchwindet durch ſie; und wer jenes behaupten wollte, könnte eben ſo auch im allgemeinen ſagen, die Menſchheit ſei nur eine Limitation des thieriſchen Lebens.

Dies führt uns von ſelbſt auf zwei Punkte, welche uns beinahe das Ganze vollenden werden. Der erſte iſt dieſer. So wie ſchon von den niederen Stufen des Daſeins an zugleich mit dem höheren Hinaufſteigen auch die Gattungen beſtimmter werden, nämlich das Sein eines gemeinſamen in vielen, und das Bewußtſein vieler durch ein und daſſelbige, wie ſich beides in auseinander entſpringenden Generationen wiederholt: ſo gebührt nun auch dem mit dem Eintreten des Princips der Begeiſtung entſtehenden menſchlichen Geſchlecht die vollkommenſte Gattung zu ſein, d. h. das Eine in allen, nämlich jenes Princip ſelbſt muß auf das vollkommenſte in allen daſſelbe und aus allem andern auf das vollkommenſte ausgeſchloſſen, dann aber auch jedes Einzelweſen von allen andern auf das beſtimmteſte geſchieden und verſchieden, und alſo das Eine ſelbige in jedem einzelnen ein eigenthümliches geworden ſein. Dieſes iſt, wie es beides auch in der Menſchengeſtalt am vollkommenſten erſcheint, ſo auch die allgemeinſte Grundvorausſezung, welche unſer Bewußtſein conſtituirt, und von

welcher wir bei allem Handeln ausgehn. Dennoch wäre das begeiſtete Leben ein ſehr untergeordnetes, wenn die Unendlichkeit des mannigfaltigen unmittelbar und verworren auf das Eine in allen ſollte zurükkgeführt werden. Darum finden wir ſchon immer, und wir mögen es gleich ſehr naturgewordene Vernunft nennen und Vernunft gewordene Natur, daß die Menſchen durch eine beſtimmtere Gemeinſamkeit des eigenthümlichen in größeren Maſſen, die wir Völker nennen, vereint ſind, und unter dieſen alſo die Selbigkeit des Einen Princips nach beſtimmter Weiſe hervortritt. Wie ſich nun dieſes volksthümliche Gepräge in allen weſentlichen Aeußerungen der Begeiſtung fixirt, und in der Folge der Generationen erneuert: ſo haben wir hier einen größeren eben ſolchen Ort, in welchem die Familie als ein organiſches Element nicht etwa verſchwindet, ſondern ihre Beziehung zur ganzen Menſchheit unmittelbar fixirt. Auch hier gilt alſo daſſelbe, daß es rein ſittliche Handlungen ſind, durch welche ein Volk als ſolches fortbeſteht, und daß das Volksleben in ſeiner rein vernünftigen Entwikklung ein organiſcher Theil iſt des höchſten Gutes. Der zweite Punkt iſt dieſer. So wie aus den niederen Stufen des Daſeins ſich die Animaliſation hervorhebt: ſo entwikkelt ſich im Hinaufſteigen derſelben zu vollkommneren Geſtaltungen ein immer kenntlicheres Analogon des Bewußtſeins. Nur im Bewußtſein kann das geiſtige Leben wohnen, und darum iſt es daſſelbe, daß die Vernunft auf der Erde erſcheint, und daß in der Menſchengeſtalt das vollkommene Bewußtſein ſich regt, ſich ſelbſt feſthaltend, und alles durch Entgegenſezung und Einigung in ſich aufnehmend. Und ſo ſind es zwei Richtungen, in welchen die Vernunft an allen jenen Orten wirkt, und in welchen das geiſtige Leben der Völker begriffen iſt, daß alles Sein ins Bewußtſein aufgenommen werde auf das vollkommenſte, und daß, indem alles dem Menſchen unterworfen wird, auch das innerſte Weſen des Geiſtes jeglichem Sein und Erſcheinen nach Maaßgabe ſeiner Empfänglichkeit eingebildet werde auf das vollkommenſte. Wie 17

aber die Zerſplitterung in das perſönliche einzelne Leben nur dem Irdiſchwerden der Vernunft angehört: ſo gehört es zur Vergeiſtigung der irdiſchen Erſcheinung, daß die Vernunft die Schranken der Perſönlichkeit durchbreche, und daß ſoviel möglich, es iſt aber freilich nur in den mannigfaltigſten Abſtufungen möglich, das geiſtige Leben in jedem einzelnen zugleich für alle ſei, und doch in jedem ein anderes, je nachdem in einzelnen Aeußerungen die Selbigkeit des Einen Princips vorherrſcht, oder in andern die Eigenthümlichkeit der Geſtaltung ſich geltend macht. So dürfen demnach auch die Völker nicht für ſich ſein; und rein ſtellt ſich die Vernunft in ihrem Leben erſt dar, wenn auch dieſe ſich jedes der Gemeinſchaft aller öffnen. Aber ſowol in der Thätigkeit welche das Bewußtſein bildet und wie wir eben geſehen haben mittheilt, als in der welche die Dinge dem Menſchen anbildet, und zwar auf beide Weiſen, mag die Einerleiheit vorherrſchen in dem verſchiedenen oder die Eigenthümlichkeit im gleichen, wird doch die Wirkſamkeit der Vernunft erſt ihre Selbſtoffenbarung, wenn der Geiſt ſeine überirdiſche Heimath darin kund giebt, vermöge deren er das ewige und einfache, das ſchlechthin ſeiende, auf eine geheimnißvolle Weiſe in ſich trägt. Alles dieſes iſt *Eins*, und keines ohne das andere; aber je nachdem wir den einen Standpunkt nehmen oder den andern, erſcheint das höchſte Gut bald als das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mittheilung des eigenthümlichen Lebens, bald als der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrſchaft der Völker über die Erde, oder als die Vollſtändigkeit und Unveränderlichkeit des Wiſſens in der Gemeinſchaft der Sprachen, und als das *Himmelreich* in der freien Gemeinſchaft des frommen Glaubens, jedes von dieſen in ſeiner Beſonderheit dann die anderen in ſich ſchließend und das Ganze darſtellend.

Aus dieſen wenigen aber doch das weſentliche enthaltenden Andeutungen muß, denke ich, hervorgehen, daß ein ſolches Ganze auch ſchulgerecht und kunſtgemäß kann aufgeſtellt werden, und

daß, wenn ſich dann ſolche Behandlungen der Pflichtenlehre und der Tugendlehre nach der Weiſe der angelegten daran ſchließen, eine ſolche Zuſammengehörigkeit ſich ergeben wird, und auch dieſe 18
Begriffe ſo ſehr an Reichthum der Beziehungen gewinnen werden, daß ſich von ſelbſt erweiſet, wie dieſe allgemeine Darſtellung des geiſtigen Lebens in ſeiner reinen Vernünftigkeit aufgefaßt weſentlich unſerer Wiſſenſchaft angehöre, ja wie nur hierin die Ethik ihre Vollendung finden könne. Nur zweierlei, was mehr außer ihrem unmittelbaren Gebiete liegt, will ich noch hinzufügen. Zuerſt nämlich, daß nur auf dieſem Wege der Zuſammenhang anderer wiſſenſchaftlichen Disciplinen mit der Ethik und ihre Abhängigkeit von derſelben wiederhergeſtellt wird, welche bei den Alten, ſo wenig dieſe auch den Begriff des höchſten Gutes durchgebildet hatten, doch immer auf dieſer Seite ſtanden, bei uns aber meiſtentheils in der Luft ſchweben; ich nenne nur die allgemeine Theorie der Erziehung, ſo wie die Theorie der Staatsverfaſſungen und die allgemeinen Grundſäze der Staatsverwaltung. Eben ſo aber müſſen ſich ihr von andern Seiten auch die Theorie von den verſchiedenen Organiſationen der Vertheilung und Mittheilung des Wiſſens und die allgemeine Kunſtlehre anſchließen. — Das zweite iſt dieſes. Die allgemeinen Erſcheinungen des Lebens beruhen auf der einen Seite in ihrer Mannigfaltigkeit auf beſtimmten Beſchaffenheiten und Verhältniſſen der irdiſchen Natur, welches ich auch oben, wiewol nur durch eine kurze Formel, angedeutet habe; ſie ſind in ihrem Verlauf der Gegenſtand der Geſchichtskunde. Soll aber dieſe immer mehr ein verſtandenes werden: ſo muß ſie zuerſt ihrer Baſis nach auf die entſprechenden Zweige der Naturkunde nämlich auf die phyſiſche Erdkunde und auf die geographiſche ſowol als phyſiologiſche Ethnographie zurükkgeführt, dann aber in den großen Zügen ihres Verlaufs ethiſch geſchäzt werden, damit nicht die ſcheinbare Verwirrung eine Veranlaſſung gebe den Gang des menſchlichen Geſchlechtes auch im großen als ein Spiel des Zufalls anzuſehen,

als wodurch alle Wiſſenſchaft des Geiſtes zerſtört wird. Dieſe bedeutungsvollen eingreifenden Beſtrebungen, in denen der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt am lebendigſten und anſchaulichſten erfaßt, und aus deren Gebiet die neuere Zeit eine Menge von geiſtreichen Verſuchen aufzuzeigen hat, haben doch nur in dieſer rein ethiſchen Darſtellung ihren wiſſenſchaftlichen Stüzpunkt; und nur wenn dieſe ſich recht geſtaltet hat, werden auch ſie erſt ihre vollkommne Durchbildung erreichen können. Daſſelbe gilt natürlich auch von der kritiſchen Betrachtung alles deſſen was in jenen größeren Erſcheinungen nicht der reinen Vernünftigkeit entſpricht,
19 ſondern durch Mißverſtändniſſe oder andere Krankheitszuſtände afficirt iſt. Daß dieſes nur ethiſch gerichtet werden kann, verſteht ſich; aber es iſt bekannt, wie ſchwer es iſt, den Maaßſtab der Tugend, wo es auf eine differente Zuſammenwirkung vieler ankommt, richtig anzulegen, und wie mannigfaltig auf der andern Seite, ſo oft die Verhältniſſe complicirt ſind und der Ausſchlag bedeutend, gegen eine Zurükkführung auf den Pflichtbegriff proteſtirt wird. Die Frage aber, ob dieſe und jene Geſtaltung der Dinge ein Element des höchſten Gutes ſein könne, wird immer leicht zu entſcheiden ſein, und niemand kann ſie abweiſen. Alſo auch für den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften und für den kritiſchen Gebrauch der Ethik im Leben überhaupt, am meiſten aber in ſeinen größten Verhältniſſen, iſt es wichtig, dieſe Behandlungsweiſe derſelben in der Schule wieder geltend zu machen und wo möglich der Vollkommenheit näher zu bringen.

# XIII.

# Ueber den Begriff des höchſten Gutes.

## Zweite Abhandlung.

Geleſen am 24. Juni 1830.

Bei der erſten Abhandlung über dieſen Gegenſtand, welche ich 21
bereits im Jahre 1827 die Ehre hatte der Akademie vorzuleſen, kam es mir vornehmlich darauf an, den Ort dieſes Begriffs möglichſt feſtzuſtellen, das ſchwankende in ſeiner Anwendung zu beſeitigen, und auf den Vortheil, welchen die Ethik aus einem erneuerten Gebrauch deſſelben ziehen könnte, aufmerkſam zu machen; hingegen mich über den Inhalt ſelbſt zu verbreiten, war nicht meine Abſicht. Je weniger ich indeß vorausſah daß ich bald zu dem Gegenſtande würde zurükkehren können: um deſto weniger konnte ich mich enthalten mindeſtens einige Andeutungen über denſelben einzuſtreuen. Dieſe konnten aber ihrer ganzen Stellung wegen nicht ſo ausgeſtattet werden, daß jeder Leſer ſchon ſelbſt alle Einwendungen, die ſich ihm darboten, mußte zurükkweiſen können, oder daß es auch einem wohlwollenden könnte leicht geworden ſein ſich aus dem geſagten auch nur die erſten Umriſſe eines beſtimmten Bildes zu geſtalten. Daher mußte ich den Entſchluß faſſen, dieſem Mangel ſpäterhin auf irgend eine Weiſe ab-

zuhelfen, und mir zugleich die Erlaubniß erbitten, jene Abhandlung lieber bis dahin von der öffentlichen Bekanntmachung zurükkzuhalten. Eine genügende ins einzelne ausgeführte Darstellung aber würde ein Werk sein von nicht unbedeutendem Umfang; und da es auch von strengerem systematischen Charakter sein müßte, als die Form einzelner Abhandlungen gestattet: so halte ich es auch nicht für angemessen, es auf eine Reihe von akademischen Abhandlungen anzulegen, in der sich das Ganze erschöpfen ließe.
22 Denn es scheint mir gegen die Natur unserer Arbeiten und der Art wie wir sie dem Publikum mittheilen, wenn wir, gleich einer immer wieder abgebrochenen Erzählung, die durch eine Reihe von Tageblättern hindurchgeht, ein größeres Ganze durch mehrere Jahrgänge zerstükkeln wollten. Daher kann ich auch nur die ersten Grundzüge hier aufstellen, so wie sich mir die Veranlassung dazu aus der ersten Abhandlung ergiebt; und kann mir höchstens nur die Aussicht offen lassen, in der Folge vielleicht einzelne Theile, zwar in Beziehung auf diese Grundzüge, aber doch so zu bearbeiten, daß jeder von den andern unabhängig und für sich allein verständlich sei.

Dieses nun nehme ich zuerst als abgemacht aus jener Abhandlung herüber, daß es immer ein Mißverständniß gewesen ist, ein sehr altes freilich und sehr weit verbreitetes — denn es kommt fast in allen griechischen Schulen vor — wenn man gefragt hat, was das höchste Gut für den einzelnen Menschen sei. Vielmehr würde immer richtiger gesagt werden, der einzelne Mensch habe Theil an den verschiedenen Theilen des höchsten Gutes, ohne daß irgend einer von diesen mehr als der andere das höchste Gut für ihn sein könne, weder derselbe Theil für alle, noch für einige dieser, für andere jener. Oder wenn man doch sagen wollte, weil der einzelne an allen Theilen desselben Theil habe, so trage er auch das Ganze, wenn auch nicht ausschließend, sondern mit allen gemeinschaftlich in sich: so würde hiervon noch in weit höherem Grade dasselbe gelten, was der platonische Sokrates von der

Gerechtigkeit behauptet, daß ihre Erſcheinung in dem einzelnen ein unendlich kleines Abbild ſei, und daß wir daher, um es genau zu erkennen, das geiſtige Auge, damit es nicht durch die Anſtrengung geblendet werde, einem andern Gegenſtand zuwenden müſſen, wo daſſelbe im großen anzuſchauen iſt. Dieſer hellere Ort aber iſt nicht eine eben ſo beſchränkte menſchliche Gemeinſchaft wie der platoniſche Staat, ſondern vollſtändig geſchaut kann das höchſte Gut nur werden in der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts, mithin iſt auch dieſes nur der wahre und eigentliche Ort deſſelben. Ja ich möchte gleich hinzufügen, auch dieſes nicht etwa ſo wie man es ſich denken könnte getrennt oder trennbar von der Erde, ſondern in ſeiner Zuſammengehörigkeit mit dieſer. Denn da wir es hier mit dem ſchlechthin realen zu thun haben: ſo würden von einer ſolchen abſtracten Vorausſezung aus auf jede Frage nur fantaſtiſche Antworten können gegeben werden. Wir haben hier das menſchliche Geſchlecht nicht zu be- 23
trachten als eine Geſammtheit vernünftiger Weſen überhaupt, ſondern als die in dieſer Organiſation und unter den Bedingungen dieſes Weltkörpers lebende Vernunft; und was ſonſt auch von Gott geſagt worden iſt, er ſei deshalb vollkommen, weil er ſo ganz ſei, daß alles in ihm iſt, das gilt in dieſem Sinne von dem höchſten Gut; es iſt vollkommen, weil es ſo das Ganze iſt, daß alles in ihm iſt. Die Geſammtwirkung der Intelligenz auf dieſer Erde vermittelſt der menſchlichen Organiſation iſt es, die wir uns auseinanderzulegen haben, als wäre ſie ſo vollendet, daß ſie ſich mit denſelben Zügen nur immer wieder zu erneuern brauchte. Dieſe iſt das höchſte Gut, ein vollkommen abgeſchloſſenes Ganze, wie unſer Weltkörper ein im Raum abgeſchloſſenes iſt, ſo daß auch alle menſchliche Thätigkeit über den Umfang deſſelben hinaus nicht reichen kann; und ein vollkommen erfüllter Raum iſt es, daß ich mich ſo ausdrükke, ohne gleichſam leere Zwiſchenräume und ohne einander auf nichts bringende Gegenſäze, wenn alle Vernunftthätigkeit mit ihrer Wirkung gegeben iſt.

Wobei allerdings dieſes vorausgeſezt wird, daß alle Vernunftthätigkeit, auch die verſchiedenſten und einander relativ entgegenſtehenden nicht ausgeſchloſſen, unter ſich compoſſibel; jede Thätigkeit aber, welche die Abzwekkung hätte, Vernunftthätigkeiten oder deren Wirkungen aufzuheben, keine Vernunftthätigkeit ſei. Dieſe, allerdings die ethiſche Grundvorausſezung, iſt aber auch nichts anderes als die uns allen urſprünglich einwohnende Ueberzeugung von der Identität der Vernunft in allen. Wenn wir nun, wie in jener Abhandlung gezeigt iſt, hier nicht die Vernunftthätigkeit als bloß inneren Impuls oder als Willensbeſtimmung iſolirt, ſondern mit ihrer Wirkung als eins zu betrachten haben, wie dieſe überwiegend bald als That bald als Werk erſcheint: ſo müſſen wir auch, weil uns die Intelligenz nur als dem menſchlichen Geſchlechtsleben anhaftend gegeben iſt, vermöge derſelben Grundvorausſezung das ganze Syſtem von Vernunftthätigkeiten als ſich immer erneuernd und von jeder Generation ſtätig aufgenommen denken. Demnach hat jede Generation in dieſer Hinſicht drei auf einander folgende aber auch mit einander beſtehende Verrichtungen; zuerſt entwikkelt ſich ihre Intelligenz an der des früheren Geſchlechtes, dann iſt ſie ſelbſt fortbildend wirkſam in dem gegebenen Raum, und zulezt überliefert ſie anregend ihre Thätigkeit an die in der Entwikklung noch begriffene Generation. In dieſem ganzen Vernunftleben iſt nun freilich jede ſittliche
24 Handlungsweiſe, ja jeder ſittliche Moment ein Beſtandtheil; aber nicht jedes ſolches Element werden wir mit dem Namen des Ganzen ein Gut benennen, ſondern nur ſolche Beſtandtheile, welche auch dem Ganzen ähnlich, ebenfalls einen — wenn auch nur beziehungsweiſe abgeſchloſſenen — Inbegriff von verſchiedenen auch beziehungsweiſe entgegengeſezten Thätigkeiten bilden, welche ſich in demſelben Umfang ſtätig erneuern. Denn nur beziehungsweiſe wird jedes von dieſen Gütern ein ſolcher Inbegriff ſein dürfen, nämlich ſo daß jedes als für ſich unvollſtändig einer Ergänzung bedarf, wenn doch das vollſtändige, nämlich das

höchſte Gut, nicht eine Zuſammenſtellung von ihnen als gleichen, ſondern ein Inbegriff von ihnen als ungleichen ſein ſoll. So iſt ja auch in jedem Leibe jedes Glied eine Ergänzung der übrigen, ſo in jedem Staat ein jeder Stand eine Ergänzung der andern, ſo in jeder Familie jedes Einzelweſen eine Ergänzung der übrigen, indem jedes ſich erſt ganz entwikkelt und ganz erkannt werden kann in ſeinen Relationen zu allen andern. Und aus eben dem Grunde, wenn ſich ein ſolcher partieller Inbegriff von Vernunftthätigkeit ſeiner Wirkung nach beſchränkt auf einen beſtimmten Raum, während andere gleicher Art andere Räume einnehmen, wie das mit den Familien der Fall iſt im kleinen und mit den Völkern im großen, darf auch dieſe Beſchränkung nicht eine ſchlechthinige, ſondern muß theilweiſe wenigſtens aufgehoben ſein. Denn wie ein Volk nur beſteht nicht aus den Familien einzeln, ſondern nur durch die Gemeinſchaft der Familien: ſo beſteht auch die Menſchheit und hat ihr wahres Daſein nicht durch die Völker einzeln, ſondern erſt in ihrer möglichſt innigen Gemeinſchaft.

Soll nun das höchſte Gut auf dieſe Weiſe beſchrieben werden können: ſo muß einerſeits nachzuweiſen ſein, wie die Vernunftthätigkeit ſich differentiirt und auseinandergelegt, auf der anderen Seite aber auch, wie das durch die Vernunftthätigkeit anzufüllende Geſammtgebiet ſich in Beziehung auf dieſelbe gleichfalls ſondert oder zuſammenfaßt. Ehe wir aber den hierüber in der früheren Abhandlung gegebenen Andeutungen weiter nachgehen, muß ich noch einmal auch auf den dortigen Anfangspunkt zurükkommen, daß nämlich das Eingetretenſein der Intelligenz in die Lebensentwikklung der Erde oder die Vernünftigkeit der menſchlichen Gattung, und zwar als die einzige hieſige Art zu ſein der Vernunft, vorausgeſezt wird. Hiermit ſoll keineswegs irgend eine kosmologiſche oder metaphyſiſche Prämiſſe über das Verhältniß des ſittlichen zu dem lediglich natürlichen, oder des geiſtigen zu dem lediglich leiblichen erſchlichen werden; vielmehr wollen wir unſer Gebiet in dieſer Hinſicht nur möglichſt vollſtändig iſo-

liren. Sollte auf der einen Seite behauptet werden, die Vernunft ſei überall nur das Reſultat von der Entwikklung des organiſchen leiblichen Lebens: ſo werden wir nur ſagen, wie die Vernunft geworden ſei — wenn dieſer Ausdrukk, ſei es auch nur hier, erlaubt iſt — das gelte uns gleich; das Gewordenſein derſelben aber ſei der Wendepunkt in der Geſchichte der Erde, mit welchem das ſittliche erſt beginne, und von welchem an auch erſt von einem Gut die Rede ſein könne. Wollte im Gegentheil behauptet werden, die Intelligenz ſei ſchon von vorne herein und von unten auf das den Stoff geſtaltende und namentlich auch das die organiſchen Zuſtände hervorrufende geweſen, und finde nur ſich ſelbſt nicht eher als auf dieſem Punkt dem menſchlichen Organismus: ſo werden wir nur ſagen, jene früheren Wirkſamkeiten wären nur nicht ſittliche, ſondern anderer Art, und nur das Sich ſelbſt gefunden haben der Intelligenz ſei es, wovon die ſittliche Wirkſamkeit ausgehe. Und ſo bleibt auch jezt das erneuernde Entſtehen der menſchlichen Organiſation an und für ſich betrachtet von unſerm Gebiet ausgeſchloſſen. Denn die Geſchlechtsvermiſchung zum Behuf der Erzeugung iſt freilich ein ſittliches Element, die Erzeugung aber als unabhängig vom Willen iſt keines. Und daß die Anordnung der Geſchlechtsverhältniſſe eine ſittliche Aufgabe iſt, und Abnormitäten in der Bildung eines neuen Geſchlechtes Folgen ſein können von Mängeln an irgend einem ſittlichen Ort, verſteht ſich von ſelbſt. Aber an und für ſich betrachtet liegt das Entſtehen neuer Organiſationen außerhalb unſeres Bereichs. Mag ſich die geiſtige Kraft bei der Entwikklung der Organiſation im embryoniſchen Zuſtande verhalten wie es auch ſei: das gewordene intelligente Einzelweſen tritt in unſer Gebiet erſt ein, wenn es ans Licht tritt, und ſo wie es dann ſchon, uns unbewußt, geworden iſt. — Eine ähnliche Bewandtniß hat es noch mit einer andern dort aufgeſtellten Behauptung, daß nämlich dem Menſchen gebühre, in dem vollkommenſten Sinne des Wortes Gattung zu ſein, ſo nämlich, daß jeder

einzelne nicht nur durch ſeine Stellung in Raum und Zeit von allen andern verſchieden iſt, ſondern auch auf rein geiſtige Weiſe als eine eigenthümliche Modification der wenngleich in allen ſelbigen Intelligenz. Denn man könnte denken, alle Säze, auf welche dieſe Vorausſezung Einfluß hat — und dieſer erſtrekkt ſich, wie wir ſehen werden, durch das Ganze hindurch — wären für diejenigen verloren, welche geneigt ſind eine anfängliche Gleich- 26
heit unter allen Menſchen anzunehmen und alle Verſchiedenheiten nur aus den äußeren Verhältniſſen zu erklären. Wir können auch dieſes ſtreitig laſſen; denn das wird nicht geläugnet werden dürfen, daß die Hauptzüge des eigenthümlichen Daſeins ſchon feſtgeſtellt ſind, eben ſo gut als ob ſie angeboren wären, ehe der einzelne ſeinen eigenen Ort in der ſittlichen Welt einnimmt, ſo daß wir ihn auffordern ſich dieſen Ort nach Maaßgabe jener zu ſuchen und zu beſtimmen. Wir können daher beides zuſammenfaſſen in eine und dieſelbe Vorausſezung, daß immer ſchon die Vernunft in der menſchlichen Organiſation gegeben ſein muß, wenn das höchſte Gut werden ſoll, und daß immer ſchon eigenthümliche Natur gegeben iſt, durch welche es werden muß.

Um aber den Inhalt unſeres Begriffs näher zu ermitteln, iſt, ſoweit dies einerſeits von einer Zertheilung der Vernunftthätigkeit ausgehen muß, dort nichts weiter angedeutet, als daß ſie in zweierlei zerfalle, daß alles Sein in Bewußtſein aufgenommen, und daß allem Sein das Weſen des Geiſtes eingebildet werde. Wenn hiedurch auf der einen Seite in ſofern etwas vollſtändiges gegeben iſt, als Sein und Bewußtſein dann in einander aufgehen: ſo ſcheint es doch, als ob in der erſten Thätigkeit, durch welche nämlich das Sein in Bewußtſein aufgenommen wird, doch nur das beſchauliche Leben, oder vielleicht auch das genießende, von der dritten griechiſchen Lebensweiſe aber, der thätigen, in der andern Vernunftthätigkeit, welche dem Sein das Weſen des Geiſtes einbildet, nur der eine Theil, nämlich das eigentlich künſtleriſche Leben ausgeſprochen wäre, das praktiſche

aber gänzlich vernachläſſigt. Indeß wird dieſer Schein der Unvollſtändigkeit vielleicht verſchwinden, wenn wir jene Formeln durch ein paar andere erläutern, in welchen umgekehrt das dort vernachläſſigte vornämlich hervorgehoben wird, und deren Identität mit jenen ſich doch leicht nachweiſen läßt.

Iſt nun das lebendige Sein der Vernunft in der Organiſation der ſchon immer vorausgeſezte Punkt, die Geſammtwirkſamkeit der Vernunft aber in allem irdiſchen Sein der angeſtrebte: ſo iſt auch alles, was von jenem erſten aus zu dieſem lezten hingeht, das Werden des höchſten Gutes. Ein ſolches Hinübergehen iſt aber nur möglich unter der Vorausſezung lebendiger Beziehungen zwiſchen der urſprünglich mit der Vernunft geeinigten
27 Organiſation und der übrigen Natur, als welches die phyſiſche Grundvorausſezung für unſern Begriff iſt; und das Werden deſſelben iſt nicht anders anzuſchauen als durch dieſe Beziehungen. Wie nämlich anfangs der menſchliche Leib ausſchließlich mit der Vernunft geeinigt iſt, alles andere aber nicht: ſo tritt dann allmählig dies und jenes von dieſem lezten, mittelſt jener Beziehungen an den Leib ſich anſchließend, in dieſelbe Verbindung mit der Vernunft, die hierauf mit dieſem gleichermaßen auf das übrige wirkt u. ſ. f. Indem nun die jedesmal ſchon geeinigte äußere Natur ſich zu der noch nicht geeinigten verhält wie die urſprünglich geeinigte Organiſation zu der Geſammtheit des irdiſchen Seins, für welche die Einigung mit der Vernunft angeſtrebt wird: ſo iſt alſo jene durch ihre erfolgte Vereinigung auch für die Vernunft organiſirt; und die Thätigkeit, welche dieſes bewirkt, läßt ſich nicht beſſer bezeichnen, als durch den Ausdruk, die organiſirende. In dieſer Thätigkeit, wie ſie von dem Vorhergeeinigtſein der Vernunft und der Organiſation ausgeht, iſt die Vernunft eben ſo das bewegende Princip, als wenn ſie es auch ſchon bei der urſprünglichen Bildung der Organiſation ſelbſt geweſen wäre; und die jedesmal ſchon angebildete Natur verhält ſich gemeinſchaftlich mit der urſprünglichen Organiſation

in dieſer Thätigkeit ſo als Organ der Vernunft, als wäre auch die urſprüngliche Organiſation eine ſolche durch die Vernunft als bewegendes Princip ihr angebildete Natur. Daher iſt das Ende dieſer Wirkſamkeit, mithin die hieher gehörige Seite des höchſten Gutes, nichts anderes, als das möglichſte Organiſirtſein der geſammten irdiſchen Natur für die geiſtigen Functionen des Menſchen. Wie aber die Vernunft nur in der Organiſation gegeben iſt, ſo iſt ſie auch in dem Gegenſaz der Geſchlechter und in der Geſammtheit der Einzelweſen auf einander folgender Generationen gegeben; mithin iſt ein Geſammtwirken der Vernunft nur möglich, inſofern die in der einen Organiſation eingeſchloſſene Vernunftthätigkeit auch vermag die in andern Organiſationen eingeſchloſſenen, und zwar als handelnde, mit ihren Wirkungen zu erkennen und anzuerkennen. Die Möglichkeit, jene Seite des höchſten Gutes auch nur als werdendes zu realiſiren, d. h. die Möglichkeit der organiſirenden Aufgabe überhaupt, beruht alſo darauf, daß es Vernunftthätigkeiten gebe, wodurch die Vernunft ſich ſelbſt erkennbar macht; ſie kann das aber nur in einem andern, mithin auch nur in dem irdiſchen Sein, in welches ſie als menſchliche Seele geſezt iſt. Nun iſt aber ein gewöhnlicher Ausdrukk für dasjenige worin ein anderes, zumal für das leibliche, worin 28
ein geiſtiges erkannt werden kann, der, daß jenes ein Symbol für dieſes ſei. Wir werden daher unſere zweite Vernunftthätigkeit füglich durch den Namen der ſymboliſirenden bezeichnen können. Nun iſt auch ſchon das Gattungsleben als ſolches nicht denkbar, wenn nicht die Vernunft der Eltern in Geſtalt und Bewegung der Kinder ſich ſelbſt erkennt; und ſo auch kein Verhältniß gleichzeitiger, wenn ſie ſich nicht unter einander erkennen. Dieſes alſo iſt der Anfang des Werdens für dieſe Seite des höchſten Gutes; und das Ende wäre dieſes, wenn die geſammte Vernunft ſich manifeſtirte in der geſammten Natur, ſo daß alle Vernunft erkannt würde und alle irdiſche Natur in dieſe Kundmachung einginge. Nehmen wir nun aber beide Thätigkeiten zu-

ſammen: ſo können wir nicht dabei ſtehen bleiben, daß die organiſirende nur bedingt ſei durch die ſymboliſirende. Vielmehr iſt nicht nur eben ſo die ſymboliſirende bedingt durch die organiſirende; denn die Vernunft muß ſich erſt in der urſprünglichen Organiſation thätig zeigen, das heißt ſie ſich ſelbſtthätig aneignen, ehe ſie in ihr auch nur im mindeſten erkannt wird; ſondern ſie organiſirt auch nur zum Behuf dieſer vollſtändigen Anerkennung ihrer ſelbſt in allem ihr vorliegenden Sein. Daher, wenn wir die Frage aufwerfen wollten, ob es außer dieſen beiden noch andere Vernunftthätigkeiten gebe, durch welche dem höchſten Gut Elemente zugeführt werden können oder nicht; und wir beſännen uns nun darauf, was wol noch zu verrichten übrig wäre, oder was derjenige noch wünſchen könnte, der ganz im Intereſſe der Vernunft lebt, wenn dies beides vollbracht wäre, daß die ganze Vernunft ſich überall manifeſtirte, und daß alles ihr erreichbare ihr auch zum Organ diente: ſo würde, glaube ich, nichts gefunden werden können. Denn nehmen wir z. B. die höchſte Entwikklung des Denkens in der Wiſſenſchaft, ſo iſt dieſe doch durch die Sprache vermittelt, und iſt nur die höchſte Manifeſtation der Vernunft in dieſer, und die Hinwegräumung alles vernunftwidrigen aus derſelben. Ja alles, was wir nach dieſer Seite hin als größere Entwikklung anſehen, iſt eigentlich doch immer nur Entwikklung der Manifeſtation der Vernunft in dieſem Organ; und iſt um ſo mehr nur ſo zu betrachten, als wir das Wiſſen an und für ſich als überall Eines und ſich ſelbſt gleich vorausſezen. — Und nun wird ſich uns auch die Ausgleichung zwiſchen dieſen beiden Formeln und den zuerſt aufgeſtellten bald ergeben.

Dasjenige nämlich, um hiermit anzufangen, was in den erſten beiden Formeln am meiſten vernachläſſigt zu ſein ſchien, iſt hier vorzüglich wohl bedacht; denn alle Gewerbsthätigkeit im Volksleben ſo wie alle Staatsverwaltung geht doch nur darauf aus, die Natur auf das vollkommenſte als Werkzeug für den Menſchen auszubilden, und alles überhaupt wird hieher zu rechnen

ſein, worauf die thätige Lebensweiſe es am meiſten anlegt. So wie auf der anderen Seite alles, was wir am meiſten Kunſt nennen, auf eine ſolche Belebung der Natur hinwirkt, durch welche am vollkommenſten die Intelligenz in ihrem eigenthümlichen Weſen erkannt wird. Haben wir alſo, was ſich leicht noch weiter ausführen ließe, nichts aufzuweiſen was zum höchſten Gut gehörig außerhalb dieſer beiden Formeln läge: ſo müſſen auch jene beiden früheren, das Sein ins Bewußtſein aufnehmen und das Bewußtſein dem Sein einbilden, wenigſtens in dieſen beiden enthalten ſein. Aber es ergiebt ſich auch leicht daß ſie ganz in ihnen aufgehen und ſie auch ganz ausfüllen. Denn auf der einen Seite muß das Bewußtſein allem eingebildet ſein, woran die Vernunft handelnd ſoll erkannt werden, und alles, deſſen ſich die Intelligenz als Organ bedient, kann auch nur daran, daß ihm Bewußtſein eingebildet iſt, von dem mit der Intelligenz noch nicht verbundenen Sein unterſchieden werden; auf der anderen Seite kann überhaupt die Vernunft ſich nur irgendwie an etwas manifeſtiren, ſofern ſie Sein ins Bewußtſein aufgenommen; und alles, was ſie ſich als Organ angeeignet hat, muß auch, indirect wenigſtens, in ihr Selbſtbewußtſein auf dieſelbe Weiſe aufgenommen ſein, wie die urſprüngliche Leiblichkeit darin aufgenommen iſt.

Um aber zu überſehen, wie der Geſammtzuſtand der menſchlichen Dinge, ſofern darin das höchſte Gut wird, auf dieſe Thätigkeiten zurükkzuführen iſt, müſſen wir noch zweierlei auch ſchon erwähntes mit dem bisherigen in nähere Verbindung bringen. Das erſte iſt dieſes. Gehört es nämlich zur Vollkommenheit der menſchlichen Gattung als ſolcher, daß jedes organiſche Einzelweſen auch qualitativ durch ſeine Miſchungs- und Geſtaltungsverhältniſſe von den andern verſchieden ſein müſſe: ſo iſt auch die Vernunft in jedem ſchon vor aller ſittlichen Thätigkeit mit dieſem eigenthümlichen geeinigt; mithin muß auch die nachfolgende Thätigkeit das Gepräge dieſer Eigenthümlichkeit an ſich tragen. Dem-

ohnerachtet aber bleibt die Vernunft ſelbſt in allen eine und dieſelbige, und auch dieſe Selbigkeit muß ſich in allen Thätigkeiten offenbaren. Beides iſt nun freilich entgegengeſezt; aber es darf nur beziehungsweiſe, nicht eines das andere aufhebend ſondern ſich mit einander verbindend, entgegengeſezt ſein. Hierbei bleibt natürlich die größte Mannigfaltigkeit des Verhältniſſes vorbehalten, ſo daß das eine mit dem andern im Gleichgewicht ſein kann, oder auch das eigenthümliche an dem identiſchen als Minimum und umgekehrt. Sonach wird auch die organiſirende und ſymboliſirende Thätigkeit in allen ihren verſchiedenen Beziehungen eine andere ſein, wenn überwiegend den einen oder den anderen Charakter an ſich tragend. Jede eigenthümliche aber *iſt als ſolche* auch von den gleichartigen urſprünglich geſchieden, die identiſche hingegen auch mit den andern einzelnen urſprünglich eines; mithin kann es eine Geſammtwirkung der Vernunft als einen Inbegriff aller Thätigkeiten nur geben unter der Form einer Gemeinſchaft der auf jene Art verſchiedenen und einer Sonderung der auf dieſe Art identiſchen. Das andere iſt dieſes. Geht alle Vernunftthätigkeit aus von der urſprünglichen jedesmal vor aller eigenen ſittlichen Thätigkeit ſchon gegebenen Einigung der Intelligenz mit der einzelnen Organiſation; und iſt ſie in dem Begriff des höchſten Gutes ein auch äußerlich vollſtändiges, ſofern abgeſchloſſen auf dem Umfang unſeres Weltkörpers: ſo muß es auch, weil äußerlich jedes Einzelweſen von dem anderen geſchieden iſt, eine urſprüngliche Gemeinſchaft des geſchiedenen, und weil an und für ſich das Verhältniß der menſchlichen Organiſation zur Erde nur eines und daſſelbe iſt, eine urſprüngliche Scheidung dieſes identiſchen geben. Jene erfolgt vermittelſt der Art, wie das Einzelweſen wird durch Erzeugung; denn die Gleichheit der Abſtammung iſt eine urſprüngliche Gemeinſchaft der als Einzelweſen urſprünglich geſchiedenen. Die urſprüngliche Scheidung des identiſchen iſt gegeben in der klimatiſchen Differenz der verſchiedenen Regionen des Weltkörpers, vermöge welcher auch die

menſchliche Organiſation ſich differentiirt in allen den verſchiedenen Functionen, durch welche die Vernunftthätigkeit hindurchgeht. Dieſes zuſammengenommen iſt alſo die ſchon gegebene Naturbedingung, vermittelſt welcher das höchſte Gut als Geſammtwirkung der Vernunft unter der Form von Sonderung und Gemeinſchaft innerhalb dieſes Naturganzen unſeres Weltkörpers möglich iſt; ſo daß das Maximum des Verhältniſſes der menſchlichen Organiſation zu dem Weltkörper ſelbſt das Maaß deſſelben iſt. Wird nun das höchſte Gut in dem Inbegriff von einzelnen Gütern, welche nur als Abbilder von jenem an dieſem Namen theilnehmen: ſo wird auch das höchſte Gut nicht nur die Nebeneinander-
31 ſtellung, ſondern auch die Gemeinſchaft von dieſen ſein müſſen, jedes einzelne alſo auch als Abbild des Ganzen zwar ein abgeſchloſſenes, aber als die Gemeinſchaft mit den gleichartigen ſich vorbehaltend nur ein beziehungsweiſe abgeſchloſſenes. Jedes beziehungsweiſe für ſich beſtehende Naturganze aber, in welchem, als einem beſtimmten und gemeſſenen, die ſich ſelbſt gleiche und überall ſelbige Vernunft zu einer Beſonderheit des Daſeins wird, als zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre von Vernunftthätigkeiten und deren Wirkungen, zugleich aber auch Gemeinſchaft anknüpfend, nennen wir eine Perſon; und jeder die Gegenſäze in ſich vereinigende Inbegriff von Thätigkeiten iſt nur ein Gut und ein Ort innerhalb des höchſten Gutes, inſofern ihm in dieſem Sinn eine Perſönlichkeit zukommt.

Es wird in dem Umfang dieſer Abhandlung nur noch möglich ſein, in Beziehung auf das eben geſagte den Inhalt der beiden weſentlichen Vernunftthätigkeiten ihren erſten Grundzügen nach darzulegen. Dies kann freilich manchen Säzen den Schein geben, als knüpften ſie nicht genau an, und wären alſo auch nicht hinreichend begründet; allein dieſer würde bei einer genaueren Ausführung, die aber ein jeder leicht ſelbſt ergänzen kann, unfehlbar verſchwinden. Betrachten wir zuerſt die organiſirende oder anbildende Thätigkeit, und zwar überwiegend unter dem

Charakter, wie ſie überall und in allen dieſelbige iſt: ſo kommt auch ſchon die Ausbildung der Leiblichkeit eines einzelnen für die Vernunft nur in der Gemeinſchaft der Generationen, wodurch ſich alſo die Familie als der urſprüngliche Ort dieſer Thätigkeit bewährt, zu Stande, und zwar als zuſammengeſezt aus angeerbtem oder mitgeborenem und eingeübtem. Handelt dann der einzelne in der Familie oder die aus ſolchen einzelnen beſtehende Familie auf die noch nicht angebildete Natur: ſo wird jede ſolche Handlung etwas zu dem Organismus der Intelligenz hinzufügen; aber nur ſoweit wird dies Ein und derſelbe Bildungsprozeß ſein, als die bildende geiſtige Natur dieſelbe iſt, und auch allen dieſelbe zu bildende leibliche Natur zugewendet. Soll aber dieſes Gebiet ein Gut ſein: ſo dürfen nicht nur die einzelnen gleichmäßig neben einander bilden, ſondern ihre bildenden Thätigkeiten müſſen ſich auf einander beziehen, mithin der Prozeß ein gemeinſchaftlicher ſein. Nun iſt jede naturbildende Thätigkeit, ſofern ſie an die Perſönlichkeit anreiht, Erwerbung, und das Reſul-
32 tat Beſiz; theilweiſe Aufhebung des Beſizes für die Gemeinſchaftlichkeit des Bildungsprozeſſes iſt Verkehr, und gegenſeitige Bedingtheit beider, der Erwerbung und der Gemeinſchaft durcheinander, iſt der Rechtszuſtand. In der Einheit des höchſten Gutes iſt alſo nothwendig zu ſezen ein über die ganze Erde verbreiteter Rechtszuſtand. Wäre jedoch dieſer nur ein gleichmäßiges Verhältniß jedes einzelnen zu allen oder jeder Familie zu allen, nur in ſeiner Fruchtbarkeit verſchieden nach Maaßgabe ihrer Entfernung von einander: ſo wäre nirgend beſtimmte Sonderung, indem es alsdann kein anderes für ſich beſtehendes Naturganze gäbe, als die Familie; dieſe aber muß auf den Geſammtumfang der Vernunftthätigkeit bezogen als ein unendlich kleines verſchwinden, ſo daß das Ganze nur als ein Aggregat aus unendlich kleinen verſchiedenen Elementen mithin chaotiſch erſchiene. Gehen wir aber den ſchon gegebenen Naturdifferenzen nach: ſo finden wir von der klimatiſchen Verſchiedenheit aus in jeder Volks-

thümlichkeit ein durch Identität der Abſtammung und durch Zuſammengehörigkeit des eigenthümlichen relativ abgeſchloſſenes Bildungsgebiet, mithin auch für das verwandtere einen beſtimmt gebundenen und von dem fremden beſtimmt geſonderten Rechtszuſtand, gleichviel ob unter der loſeren Form einſtimmig anerkannter Sitten und Gebräuche oder unter der feſteren des Geſezes und der bürgerlichen Ordnung. Innerhalb dieſes Ganzen nun finden wir daß in der Familie der Gegenſaz von Beſiz und Gemeinſchaft ſich für ihre einzelnen Glieder verliert, außerhalb der Volksbegrenzung aber erſcheint ein die Gemeinſchaft der Völker repräſentirendes, eben deshalb aber, verglichen mit jenem, auch nur vereinzeltes und zerſtreutes Verkehr, ſei es nun unter der loſeren Form der ungeſicherten Zulaſſung oder unter der feſteren des Vertrages.

Gehen wir nun zurükk und faſſen dieſelbe Thätigkeit ins Auge, ſo wie jedes menſchliche Einzelweſen ein eigenthümliches von allen andern verſchiedenes iſt: ſo iſt auch jedes in ſeiner anbildenden Thätigkeit urſprünglich von allen andern geſchieden und mit den Wirkungen derſelben in ſich ſelbſt abgeſchloſſen. Dieſe Abgeſchloſſenheit begründet die Unübertragbarkeit des ſo angeeigneten. Das ſchlechthin und urſprünglich unübertragbare mit dem Einzelſein des geiſtigen unzertrennlich verbundene iſt daher der Leib. Dieſe urſprüngliche leibliche Geſchiedenheit der Einzelweſen iſt aber in der Familie ſchon zu einer möglichen Gemeinſchaftlichkeit vermittelt durch die Identität der Abſtammung, indem die Leiblichkeit der Geſchwiſter abgeleitet iſt von der Leiblichkeit derſelben Eltern. So wie ſich dieſe ſchon in der Organiſation an und für ſich zu erkennen giebt durch die Familienähnlichkeit: ſo giebt es auch in der Familie eine eigenthümliche Gemeinſchaft der anbildenden Thätigkeit, und die Erzeugniſſe derſelben möchte ich — im Gegenſaz gegen das was wir nur Beſiz genannt haben, worin aber, was im gewöhnlichen rechtlichen Sinn Eigenthum heißt, mit eingeſchloſſen iſt — in einem präg-

nauteren Sinne des Wortes Eigenthum nennen, dasjenige darunter verstehend, was beinahe eben so wenig als der Leib selbst ein Gegenstand des Verkehrs sein darf, weil es nicht übertragen werden kann ohne von seinem sittlichen Werth zu verlieren. Wäre nun jede Familie mit diesem, wir wollen sagen zurükgesezten, das heißt außerhalb des Verkehrs gestellten, Eigenthum gänzlich isolirt: so wären diese Ergebnisse der eigenthümlichen Thätigkeit in dem Gesammtumfang des höchsten Gutes nur in einem leeren Nebeneinandersein gegeben, so daß jedes für sonst niemand da wäre; und das will fast sagen, dieser Zweig der Vernunftthätigkeit wäre aus der Einheit des höchsten Gutes ausgeschlossen. Nun aber giebt es auch hier ein größeres Naturganze als das der Familie ursprünglich schon in der Volksthümlichkeit der Organisation, welche, wenn wir sie im großen betrachten, klimatisch bedingt ist durch die Beschaffenheit des Bodens den ein Volk einnimmt. Daher auch abgesehen von großen geschichtlichen Entwikklungsknoten, welche in ein ethisches Verständniß aufzulösen nicht dieses Ortes sein kann, ein Volk sich nicht trennt von seinem Wohnsiz. Dieser ist daher der allgemeinste Gegenstand der volksthümlichen bildenden Thätigkeit, aus welchem sich die übrigen allmählig entwikkeln, und daher auch mehr oder weniger mit ihren Werken untrennbar in dem Boden wurzeln, oder sich der Persönlichkeit und dem häuslichen Leben als gemeinsam charakterisirend anschließen. Allein auch dieses löst für sich noch nicht unsere Aufgabe, indem auch diese größeren Gebiete, so lange sie streng abgeschlossen sind, auch nur neben einander bestehen und nicht für einander, mithin das eigenthümliche noch ganz der Gemeinschaft entbehrt. Aber die allgemeine Selbigkeit der Vernunft, welche durch die Verschiedenheit des eigenthümlichen niemals kann aufgehoben werden, behauptet auch hier ihr Recht; und was nicht auf dieselbe Weise, wie es geworden ist, nämlich als Organ im Verkehr von einem zum andern hinüber wandern kann, das soll sich wenigstens der frem-

den Intelligenz öffnen, um von ihr, so weit es angeht, ins Bewußtsein aufgenommen zu werden. Das ist die Bedeutung zunächst der freien auf Geschäft und Verkehr nicht bezüglichen Verhältnisse der Geselligkeit, deren Mittelpunkt die Familien sind, sofern sie vorzüglich die Darstellung des eigenthümlichen, und zwar ursprünglich des eigenthümlichen der anbildenden Thätigkeit, wie es überall in dem Innern des Hauswesens zu Tage liegt, für die gemeinsame Vernunft beabsichtigen, eben so aber auch der Gastfreiheit, sowol der häuslichen gegen einzelne, welche nicht dem volksthümlichen Kreise der gemeinsamen Eigenthümlichkeit angehören, als auch nicht minder derjenigen, welche Völker ausüben gegen einzelne, die als Repräsentanten anderer unter ihnen erscheinen. Und eben so erklärt sich hieraus das Verlangen, welches von jeher einzelne mit besonderem geschichtlichen Sinn begabte in die Fremde verlockt hat, nicht um des Gewinns und des Verkehrs willen, sondern um die abweichenden Gestaltungen des menschlichen Lebens kennen zu lernen, und durch diese Kunde das gemeinsame Leben, dem sie angehören, zu bereichern. Auch auf dieser Seite also haben wir an der Familie und dem Volk zwei in verschiedenem Maaß für sich bestehende Naturganze, in welchen Abgeschlossenheit und Geselligkeit sich gegenseitig bedingen. Innerhalb der Familie ist das eigenthümliche der bildenden Thätigkeit immer schon von selbst verstanden, und ein Volk öffnet seine eigenthümliche Abgeschlossenheit andern in dem Maaß, als es schon zu der Voraussezung entwikkelt ist, daß die in allen selbige Vernunft den Schlüssel zum Verständniß jeder eigenthümlichen Gestaltung in sich trägt, während die Familien innerhalb des Volks einen unbestrittenen, aber doch durch den Umfang der gemeinsamen Eigenthümlichkeit bedingten Anspruch haben an die Anschauung aller besondern Gestaltungen der bildenden Thätigkeit, die der gemeinsamen Eigenthümlichkeit untergeordnet sind. Und hierin wäre nun die Beschreibung der anbildenden Thätigkeit vollendet; ja wir können sagen daß wir schon

über ſie hinausgegangen ſind, denn die lezten hier aufgezeigten Grade ſcheinen ſchon mehr zur Manifeſtation der Vernunft zu gehören. Allein dies iſt wegen der gegenſeitigen Bedingtheit beider geiſtigen Functionen durcheinander weder zu vermeiden noch zu verwundern. Andrerſeits aber, wenn wir dieſe Gemeinſchaft der Völker zum Beiſpiel genauer betrachten: ſo entſteht ſie doch nicht durch diejenigen die darin nur paſſiv ſind, indem ſie ſich nicht verſchließen, ſondern durch die activen, die mit jenen anknüpfen; und nur von derjenigen Gemeinſchaft iſt hier die Rede, welche das Reſultat einer im Intereſſe der bildenden Thätigkeit erfolgten Anknüpfung iſt, wodurch dieſe immer wieder neue Impulſe und einen vergrößerten Umlauf erhält.

Ehe wir aber eben ſo das Gebiet der ſymboliſirenden Thätigkeit durchlaufen, muß zuvor bemerkt werden, daß dieſe Thätigkeit ihre Beziehung nicht nur hat auf das räumliche Zertheiltſein der Vernunft, ſofern ſie in den zugleichſeienden Einzelweſen eingeſchloſſen iſt als deren Seele, ſondern auch auf die zeitliche Zertheilung derſelben. Denn das zeitliche Leben iſt auch ſeinem geiſtigen Gehalt nach ein Aggregat von Momenten, die jeder für ſich ſein würden, wie der geiſtige Gehalt jedes Tages für ſich iſt, durch die dazwiſchen tretende Nacht realiter getrennt von dem vorigen und folgenden, wenn nicht jeder vorige immer wieder aufgenommen würde im folgenden. Dieſes Zeitlichwerden und ſich als zeitlich finden und wieder aufnehmen der Vernunft iſt nun ihr Daſein als Bewußtſein. Das Bewußtſein daher in ſeiner ihm weſentlichen Zeitlichkeit iſt das urſprüngliche Symbol der an ſich unzeitlichen Vernunft; und die urſprüngliche Aufgabe für unſere Thätigkeit iſt alſo die, daß die ganze Vernunft Bewußtſein werde, eine Aufgabe, die ſich, wie in jedem Einzelweſen, ſo auch in dem Ganzen des menſchlichen Geſchlechtes nur allmählig realiſirt, indem, wenn auch jeder bewußte Moment in den folgenden wieder mit aufgenommen wird, doch der eigentliche Grund niemals zu erſchöpfen iſt. Dieſe Seite der ſymbo-

liſirenden Thätigkeit iſt aber von der anderen, die ſich der räumlichen Zertheilung zuwendet, nicht zu trennen; was dort das Bewußtſein iſt, das iſt hier der durch die Leiblichkeit vermittelte Ausdrukk des innern oder die Mittheilung des Bewußtſeins. Aber nicht einmal kommt dieſe als ein zweites zu dem Bewußtſein ſelbſt als einem erſten hinzu, ſondern urſprünglich ſchon iſt beides eins; denn es giebt keine Form des Bewußtſeins, die anders als mit ihrer Leiblichkeit zugleich hervortreten könnte. Der Gedanke wird erſt als Sprechen, wenn auch nur als inneres und eben ſo innerlich vernommenes, wirklich, vorher iſt er noch nicht Bewußtſein; und eben ſo iſt mit jeder Empfindung ſchon das Differential einer mimiſchen, und mit jedem Affect das einer tranſitiven Bewegung verbunden. Hieraus erhellt zugleich von vorne herein, wie jeder Moment organiſirender Thätigkeit zugleich ein Moment der ſymboliſirenden wird. Denn jede That iſt an ſich ſelbſt ſchon Ausdrukk der ihr zum Grunde liegenden Willensbeſtimmung, mithin eines Bewußtſeins. Aber eben ſo wird auch jeder Moment der ſymboliſirenden Thätigkeit eine organiſirende; denn jedes wirklich gewordene Bewußtſein iſt auch, inſofern es immer wieder aufgenommen werden kann, ein Organ der Vernunft. Sind nun alſo gleich beide immer in einander: ſo betrachten wir doch mit Recht alle diejenigen Thätigkeiten als ſymboliſirende, die urſprünglich und hauptſächlich als ſich entwikkelndes Bewußtſein geworden ſind. Das Bewußtſein entwikkelt ſich aber immer nur in der Gemeinſchaft der Einzelweſen, indem ein ſich von vorne herein einſam entwikkelndes uns nicht gegeben iſt, und auch nicht von uns angeſchaut werden kann. Auch für dieſe Thätigkeit alſo iſt die Familie der urſprüngliche Ort; und ſowol in dieſer als auch hernach von ihr aus weiter entwikkelt ſich das Bewußtſein als ein gemeinſchaftlich durch Reiz und freien Trieb beſtimmtes. Unter dem lezten nämlich verſtehen wir das Beſtimmtſein der Vernunft durch ſich ſelbſt zum Zeitlichwerden, unter dem erſteren den Einfluß den die Gemein-

ſchaft im weiteſten Sinne, alſo auch nicht nur das Wiederaufgenommenſein der eignen früheren Momente ſondern nicht minder auch das Geſeztſein in die alle Gemeinſchaft der menſchlichen Individuen vermittelnde Natur, auf dieſes Zeitlichwerden in jedem Moment ausübt. Betrachten wir nun dieſes Werden und Hervortreten des Bewußtſeins unter den beiden entgegengeſezten Charakteren, dem einen, vermöge deſſen ſich darin die in allen Einzelweſen ſelbige, und dem anderen, vermöge deſſen ſich darin die in jedem zur beſonderen Seele gewordene Vernunft manifeſtirt: ſo finden wir beide freilich in keinem einzelnen Erzeugniß gänzlich getrennt, ſondern in jedem Product des einen iſt auch der entgegengeſezte, wenn auch nur auf untergeordnete Weiſe, mitgeſezt. Denn alles Denken im weiteſten Sinne des Wortes, nicht nur den Begriff ſondern auch die Vorſtellung, ja ſogar das Bild d. h. die Inſichaufnahme des einzelnen Gegenſtandes darunter begriffen, iſt allerdings das Werk der in allen ſelbigen Vernunft, und eben dieſes die Grundvorausſezung aller geiſtigen Gemeinſchaft. Demohnerachtet aber iſt kein einziger Gedanke oder Bild in dem einen ganz daſſelbe wie in dem andern, weil das Werden derſelben in jedem zugleich vermittelt iſt durch ſeine Beſonderheit, und auch dieſe mit auszuſprechen hat. Eben ſo auf der anderen Seite iſt das zeitliche Selbſtbewußtſein jedes einzelnen das was ihn ausſchließlich conſtituirt, und deshalb an und für ſich ſchlechthin unübertragbar. Dennoch aber, ſofern es na-
37 turgemäß auch in der organiſchen Erſcheinung der einzelnen heraustritt, giebt es auch ein Verſtändniß deſſelben. Nehmen wir nun auch dieſes aus dem vorher geſagten hier herüber, daß wenn dieſes Werden des Bewußtſeins in den einzelnen auch im Sinn der Geſammtvernunft ein Gut ſein ſoll, die einzelnen nicht nur jeder für ſich ſich nebeneinander als bewußte entwikkeln dürfen, ſondern nur in einem wahren Zuſammenwirken und Aufeinanderwirken: ſo ſezen wir für die eine Thätigkeit eine Gemeinſchaft des Denkens und Sprechens, worin jedoch die Differenz des Pro-

ductes, und alſo auch die Hemmung der Gemeinſchaft, ins unbeſtimmte zunehmen kann. Auf dem anderen Gebiet hingegen iſt die Form der Gemeinſchaft die, daß nur die Abgeſchloſſenheit des einzelnen in ſeinem beſonderen Daſein durch die Manifeſtation ſtufenweiſe aufgehoben wird. Sind alſo auch hier Productivität und Gemeinſchaft durch einander bedingt, indem nur ſo die Vernunft ſich als Einheit herſtellt aus der Zerſpaltung in die Einzelweſen: ſo fordern wir auch hier eine über die ganze Erde ſich verbreitende Wechſelerregung und Mittheilung des Wiſſens, und eben ſo eine überall verſuchte wechſelſeitige Offenbarung und Erregung der zeitlichen Selbſtbewußtſeinszuſtände, des Gefühls ſowol, das heißt der mehr paſſiven, als auch der freien Verknüpfung, das heißt der mehr activen. Auch für dieſe wie für die erſte Thätigkeit iſt zwar die Familie der urſprüngliche Ort; aber auch hier wie dort fallen wir in das chaotiſche zurück, wenn die Gemeinſchaft nur beſteht in dem unendlichen Aggregat der für das Verſtändniß mannigfaltig aber unbeſtimmt gegen einander abgeſtuften Familien. Die Richtung auf ein beſtimmtes Vereinigen und Abſondern in größeren Maſſen findet nun auf der einen Seite, nämlich der des objectiven Bewußtſeins, ihre Befriedigung in derſelben urſprünglichen Naturbegrenzung, wie die organiſirende Thätigkeit. Denn die Verſchiedenheit der Sprachen, durch welche doch allein das Denken ſich mittheilt, hängt ohnſtreitig zuſammen mit der klimatiſchen und volksthümlichen Verſchiedenheit der Organiſation. Und wie der menſchliche Geiſt ſich als Bewußtſein nur manifeſtirt in der Geſammtheit der Sprachen: ſo iſt für die Geſammtheit der einzelnen dieſe Manifeſtation nur vollendet in der Gemeinſchaft aller Sprachen. Je vollſtändiger alſo jede alles Sein in ihrem Bezeichnungsſyſtem ausdrückt; und je genauer ſich alle andern Sprachen in jeder einzelnen abſpiegeln: um deſto vollkommner iſt von dieſer Seite die Vernunft in ihrer Einheit hergeſtellt aus der Geſchiedenheit

der Vereinzelung, und dies iſt die hieher gehörige Seite des höchſten Gutes.

Weit ſchwieriger aber iſt es, die Manifeſtation des beſonderen in ſeiner Eigenthümlichkeit eben ſo zuſammenzufaſſen. Doch müſſen wir verſuchen auch dem Hervortreten des Bewußtſeins, ſofern ſich darin die eigenthümliche Beſonderheit ausdrükkt, ſeinen Gehalt anzuweiſen. Im zeitlichwerdenden unmittelbaren Selbſtbewußtſein nämlich ſezt das geiſtige Einzelweſen ſich ſelbſt als vereigenthümlichend das gemeinſame, oder als verallgemeinernd das beſondere, indem es beſondere Seele in jedem Moment nur als Vernunft wird, und als in der ſymboliſirenden Thätigkeit begriffen zugleich die Einheit des Seins und Bewußtſeins oder das abſolute ſchlechthinige in ſich trägt, das heißt, es prägt ſich aus als ſittliches und frommes Bewußtſein. Und wie zeitliches nicht ohne Ungleichheit iſt, auch hierin alſo Ungleichheit ſein muß: ſo bezeichnet es ſich ſelbſt als in dieſer Function mehr oder minder gefördert oder gehemmt. Aber wie dieſes höhere Leben ſich in jedem Einzelweſen erſt aus den mehr animaliſchen Zuſtänden entwikkelt: ſo wird es auch nur zugleich, indem es dieſe ergreift und beherrſcht; und dieſe ſelbſt geben die unmittelbarſte Kunde von ihm. Daher iſt es ein und daſſelbe Gebiet, in welchem die ſinnlicheren und die geiſtigeren Lebenszuſtände der einzelnen als mehr oder weniger eins für einander mitempfindbar und erregend ſind; und die Kunſt, welche hier ihren eigentlichen Ort hat, vermittelt in ihren verſchiedenen Verzweigungen die Gemeinſchaft des Daſeins für dieſes ganze Gebiet. Denn nur in dem, was wir ein Kunſtwerk nennen, verallgemeint das einzelne Leben ſeine Beſonderheit vollkommen, oder vereigenthümlicht die in allen ſelbe Geiſtigkeit auf das beſtimmteſte. Aber wie dieſe ſittliche Function ganz auf der Beſonderheit ruht: ſo macht ſich in ihr auch dieſe vorzüglich geltend; die Naturbegrenzungen treten hier mehr zurükk, und überall tritt zunächſt die Form des wahlverwandtſchaftlichen Anſchließens an Einzelweſen

hervor, die auf eine ausgezeichnete Weiſe in das Geheimniß einer dieſer Symboliſirungen eingedrungen ſind. Dieſe Concretionen ſind es, die wir Schulen nennen; ſie ſind urſprünglich einheimiſch in der Kunſt, aber auch in der Wiſſenſchaft repräſentiren ſie den untergeordneten Einfluß des individuellen. Und hier wie dort theilen ſie auch die Vergänglichkeit des individuellen Lebens; denn ihr Zuſammenhang kann nur noch eine Zeit lang fortdauern, wenn derjenige nicht mehr einwirkt, der urſprünglich mit seiner anbildenden Kraft in die Maſſe einſchlug. Dieſe Dauer erweitert ſich nach dem Maaß der Kraft des centralen Individuums; aber nicht in dem Gebiet des Ausdrukks und der Darſtellung, alſo nicht in irgend einem einzelnen Kunſtzweig, ſondern nur für die innere Seite der Aufgabe, alle Zuſtände des Einzellebens mit dem ſchlechthin höchſten Bewußtſein zu durchdringen, läßt ſich denken — vorausgeſezt, die Vernunft könne als abſolut in einem Einzelweſen leben — daß ein ſolcher auch einen zulezt das ganze Geſchlecht dominirenden Lebenstypus hervorrufen könne, und durch dieſen wahlverwandtſchaftlichen Zuſammenhang alle Sonderung für dieſes Gebiet aufheben, ſo daß durch denſelben jeder mit jedem vermittelt iſt. Auf der andern Seite bleibt allerdings der Ausdrukk, ohne den auch das geiſtigſte Selbſtbewußtſein nicht kann aus ſich heraus wirken und mitgetheilt werden, — ſei es nun der am meiſten ſinnliche und unmittelbare durch die bewegte Leiblichkeit in Ton und Gebehrde, oder der durch Zuſammenſtellung von Bildern und durch Folgen von Gedanken — immer abhängig von der Verwandtſchaft der Organiſation und der Sprache; und ſo bleibt, wenn die Kunſt in allen ihren Zweigen weſentlich volksthümlich iſt, auch die Religion, die ſich nur durch die Kunſt ausdrükkt und mittheilt, mehr oder weniger hiedurch bedingt. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß ſich dennoch dieſer Theil des höchſten Gutes durch ein ganz anderes Verhältniß von Sonderung und Gemeinſchaft unterſcheidet von den übrigen. Denn auf der Seite

der organiſirenden Thätigkeit tritt der Staat durchaus herrſchend hervor. In der Volksthümlichkeit der Anbildung und des Rechtszuſtandes iſt die ſittliche Befriedigung urſprünglich gegeben; und alles Streben über dieſes Gebiet hinaus, ſowol das mehr materielle des Verkehrs, als auch das nach einem dem Rechtszuſtand wenigſtens ähnlichen Verhältniß der Völker, welches das formalere Streben iſt, bleibt immer bedingt durch den Staat, und nie könnte die Aufgabe geſtellt werden, die Staaten aufzulöſen, um eine unbegrenzte Gemeinſchaft des Verkehrs zu errichten. Aehnlich verhält es ſich mit dem objectiven Bewußtſein. Hier iſt freilich die Identität des gedachten, ſo oft daſſelbe vernommen wird, die Grundvorausſezung, und alle Mittheilung, mithin auch alle Entwikklung des Denkens, ruht auf dieſem Glauben: aber er verſpottet nur ſich ſelbſt, wenn er über die Grenze der Sprache hinausſchreitet; und bald wird eingeſehen daß ſich das Wiſſen in jeder Sprache als ein beſonderes entwikkelt. Zu dem weſentlichen Erkennen verhält ſich jedes von dieſen nur wie der gebrochene Strahl zu dem Licht an ſich; aber das zeitloſe weſentliche Erkennen erſcheint nur wirklich in dieſer Manigfaltigkeit des gebrochenen. Darum iſt und bleibt das weſentliche in dieſer Seite des höchſten Gutes die möglichſt vollſtändige Entwikklung des Wiſſens in jeder Sprache. Zugleich aber entſpricht dem über die Grenzen des Staates hinausgehenden Verkehr hier die Vielſprachigkeit der einzelnen und die daraus entſtehende immer nur approximative Aneignung des in anderen Sprachen gedachten. Den Beſtrebungen aber, ein Völkerrecht zu gewinnen, entſpricht die Richtung auf eine allgemeine Sprachlehre, welche zugleich alle beſonderen aus ſich entwikkelte, und dadurch jede für alle aufſchlöſſe, ſo daß auch hier die auf die innere Einheit zurükkweiſende gemeſſene Mannigfaltigkeit als das höchſte geſezt iſt. Sehen wir nun noch einmal auf die individuelle Seite der organiſirenden Thätigkeit zurük: ſo iſt auch dort eine unbegrenzte Gemeinſchaft der Anſchauung nur als eine leere Möglichkeit geſezt.

Die Familie ſchon erſchließt andern ihr Eigenthum gaſtfreundlich nur unter der Vorausſezung, daß ihre Eigenthümlichkeit verſtändlich werde aus der gemeinſamen localen oder volksthümlichen. Von wo aus aber die Gemeinſchaft am meiſten gefördert wird auf dieſem Gebiete, ob von der öffentlichen Gaſtfreundſchaft aus oder von der der einzelnen, das hängt vorzüglich davon ab, ob in einer Geſammtheit das Privatleben vorherrſchend iſt oder das öffentliche. In allen dieſen drei Gebieten alſo iſt eine Mehrheit beſtimmter Gemeinſchaftskreiſe das feſtorganiſirte, welchen, um eine Seite des höchſten Gutes zu realiſiren, nur noch die Richtung ſich gegen einander auch zu vermitteln einwohnen muß, wenn auch in der Wirklichkeit dieſer Zuſammenhang nur fragmentariſch zu Stande kommt. Hingegen die Offenbarung der Zuſtände des höheren Selbſtbewußtſeins, wenn ſie einmal den patriarchaliſchen Kreis der Familie überſchritten hat, ſtrebt ſie auch gleich die Geſammtheit an. Gottheiten verſchiedenen Urſprungs fließen zuſammen, Mythologien bewegen ſich, und viele kleinere Kreiſe werden innerhalb Eines großen vereinigt. Bleiben hingegen Religionen und Culte mit dem ihnen angehörigen Kunſtgebiet in den Grenzen eines Volks und einer Sprache: ſo ſcheint das eine Andeutung, daß das perſönliche Selbſtbewußtſein auch erſt von dieſer höheren Einheit durchdrungen iſt, aber die höchſte, die des Seins ſchlechthin, noch nicht in ſich aufgenommen hat. Und ſo ſcheint, genauer betrachtet, auch dieſes beides in der 41
That zuſammenzugehören, daß das Einzelweſen ſich dieſes ſchlechthinigen in ſich bewußt wird, und daß es auch allen ohne Unterſchied zumuthet durch die Offenbarung des Zeitlichwerdens dieſes ſchlechthinigen in ihm mit aufgeregt zu werden. Daher, wenn wir das Verbundenſein verſchiedener Völker in Einen Staat nur als einen Durchgangszuſtand anſehen können, jedes Beſtreben aber, einen Univerſalſtaat aufzurichten, für Unſinn erklären; wenn wir eben ſo auch den Gedanken, ein einiges Syſtem des Wiſſens troz der Diverſität der Sprache geltend zu machen, als eine falſche

Tendenz bald wieder aufgeben: ſo finden wir es dennoch natürlich, daß jede Religion, die auf einem kräftigen Bewußtſein ruht, auch darauf ausgeht ſich allgemein zu verbreiten. Ja wir ſehen hier die Vollendung nur darin daß wirklich eine derſelben in der Weltgeſchichte dieſen Preis erreiche, wenn ſie ſich dann auch, was ihre Darſtellungsmittel betrifft, wieder auf mancherlei Weiſe theilen muß; ſo daß hier offenbar ein umgekehrtes Verhältniß wie dort ſtatt findet, indem hier nur die Zuſammenfaſſung von allem unter einem als das feſtſtehende gelten kann, und dieſer alle Theilung definitiv nur untergeordnet ſein darf.

Und alles hier beſtimmter dargelegte iſt auch der Inhalt der weniger ſtrengen Ausdrükke, mit welchen die erſte Abhandlung ſchloß. Denn das Himmelreich iſt nur als Eine alle einzelnen gleichſam in einander auflöſende Gemeinſchaft des tiefſten Selbſtbewußtſeins mittelſt geiſtiger Selbſtdarſtellung in ernſten Kunſtwerken geſezt; aber die Vollſtändigkeit und bezugsweiſe dann auch Unveränderlichkeit des Wiſſens getrauten wir uns nicht eben ſo als Einheit ſondern nur in der Wechſelwirkung einer neben einander fortbeſtehenden Mehrheit zu denken. Unter dem goldnen Zeitalter, wie es mythiſch der Herrſchaft des Menſchen über die Natur vorangeht, wird allerdings nur eine Zulänglichkeit derſelben für die unentwikkelten Zuſtände des Menſchen gedacht. Wir haben aber den Ausdrukk genommen, wie er eben ſo auch die Beendigung des Kampfes mit der Natur um die Herrſchaft bedeuten kann; und es ſoll darin gedacht werden, daß überwiegend die geſtaltende Thätigkeit nur für den gemeinſamen Genuß des ſich eigenthümlich differentiirenden geiſtigen Seins in Kunſt und Spiel verwendet, alles aber, ſofern es dem Bedürfniß dienen ſoll, nur durch die von dem Wink des Menſchen abhängig gewordenen Naturkräfte verrichtet wird. Der
42 ewige Friede ſezt eine Mehrheit politiſcher Vereine voraus, aber unter ihnen Zuſammenſtimmung und freie Gemeinſchaft, um die Herrſchaft über die Natur zu vervollſtändigen und ſtetig zu er-

neuern. Daß aber in dieſen Reſultaten von der Wirkſamkeit der Vernunft in der menſchlichen Leiblichkeit nicht ſollte das höchſte Gut des Menſchen auf dieſer ſich ihn immer wieder zum Herrn gebährenden Erde ausgeſprochen, oder in denſelben nicht alles enthalten ſein, was zu dem aus ſich herausgehenden und in ſich zurükkehrenden Leben des Geiſtes in dieſer Form gehören kann, dieſes auch nur zweifelhaft zu machen dürfte ſchwerlich gelingen, außer in ſo fern die Vernunft ſelbſt und ihre Thätigkeit irgendwie geläugnet würde.

S. 125 Z. 15 l. leben S. 128 Z. 28 αἴη — ἀρίστη.

7197 083

3 2044 037 978 053

DATE DUE

| | |
|---|---|
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |

DEMCO INC 38-2931